Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ulrich, Johann August Heinrich,

Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit Zum Gebrauch der Vorlesungen in den Michaelisferien

Jena 1788

Ph.sp. 903
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044652-6
VD18 11230185

Ph. Sp.
903

Ph. L. 900

Ulrich

Philos. Anthrop. Scr. part. 1426.

R

<36600515100014

<36600515100014

Bayer. Staatsbibliothek

Eleutheriologie,

oder

über Freyheit und Nothwendigkeit.

Zum
Gebrauch der Vorleſungen
in den
Michaelisferien

von

Johann Auguſt Heinrich Ulrich.

Jena,
in der Crökerſchen Buchhandlung
1788.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische Staatsbibliothek München

Meinen

wertheſten Zuhörern.

I h n e n,

Lieblinge meiner Seele,

ſind meine Tage, **Ihnen** iſt ſelbſt meine Muſe, **Ihnen** ſeyn auch dieſe Blätter gewidmet. Ich wünſche nichts mehr, als daß **Sie** in dieſer zuſammenhängenden Darſtellung meiner Gedanken über eines der wichtigſten und weit umgreifenden Lehrſtücke der Philoſophie alle die Zufriedenheit und Beruhigung finden mögen, die ich ſelbſt davon erfahren habe. Zeigen **Sie** durch **Ihr** Beyſpiel, daß rich-

tig gefaßter Determiniſmus die Sittlichkeit nicht aufhebe, ſondern ſtüze. Schenken Sie ferner Ihre Liebe

Ihrem

Sie mit Vaterliebe liebenden

Ulrich.

Bayerische Staatsbibliothek München

Einleitung.

§. 1.

Erſte Vorerinnerung.

Der Glaube an allgemeine und entſchiedene Nothwendigkeit, ſelbſt deſſen, was die Gottheit denkt, will und thut, insbeſondere auch unſres jedesmaligen endlichen Wollens, oder der freyen Vorſätze und Entſchlieſungen — dieſes Schrecken noch jezt ſo mancher durch Geſpenſtererzählungen furchtſam gewordener Kinder, — dieſe ehrwürdige Geſtalt hingegen für Männer und Weiſe, (*) — mit andern Worten, die

 Be-

(*) Was iſt Achtungswürdiger, als ein Mann von ſo gebeſſerten und veredelten Charakter, daß wir ſicher ſind von Ihm zu ſagen: Er kann nicht mehr ſchlecht handeln, denken, wollen? Wornach ſehnt ſich der Weiſe mehr, worauf zielen ſeine Uebungen ab, als auf die Beſtätigung in Guten, wo die richtige Vernunft-Erkenntniß, endlich fertig und würkſam genug, ihn zu lauter Guten antreibt, ſo daß er nichts anders mehr wollen kann, als was Recht iſt.

Behauptung einer durchgängigen Ordnung, Geſez-mäſigkeit, Erklärbarkeit jedes Erfolgs in der Welt aus entſcheidenden Gründen, des Bubenſtücks ſo gut, als der That des Verdienſtes, des heroſtratiſchen Entſchluſſes ſo gut, als der wohlthätigſten Feueranſtalten, der Schaudern erregenden Mordthat ſo gut, als der liebenswürdigen Schwärmerey, mit welcher ein Menſch ſich in Fluthen ſtürzt, um einem andern das Leben zu retten — — — dieſer Glaube an allgemeine und entſchiedene Nothwendigkeit, man mag ihn Determiniſmus, oder Fataliſmus, Stoiciſmus, oder Spinozismus, meinetwegen auch Beelzebubiſmus nennen, oder das Verkezerungsgenie, (denn auch dieſe Sache hat ihre eigenen Genies) mag noch andere Namen ausſinnen — erſcheint nur alsdenn in ſeinen wahren Lichte, wenn man eines Theils, ohne Zurückhaltung, ohne abſichtlich klügelnde Zweydeutigkeit und Unbeſtimmtheit, ohne ſich durch Leimwände künſtlicher Diſtinktionen zu decken, oder den in dieſem Fache unbekannten Gegner wenigſtens eine Zeitlang durch Blendwerke abzuhalten, die nackten Ideen im Stande ihre Unſchuld darſtellt — Nothwendigkeit Nothwendigkeit, Zufall Zufall nennt, andern Theils aber auch nicht zu träge iſt, (und dieſe vis inertiae iſt doch nun leider manchem Erdenſohne in gar zu reichlicher Doſis zu Theil worden) dieſe Lehre nach allen Seiten, nach ihren mannigfaltigen Verhältniſſen zu andern Lehren, wo ſie eingreift, bis auf die entfernteſten Folgen, wohin ſie führt, durchzudencken, nicht aber mitten auf dem Wege der Unterſuchung ſtehen zu bleiben. Dann veroffenbart ſich nicht nur ihre völlige Unſchädlichkeit für Religion und Sittlichkeit, ſondern man findet in ihr — die bewährteſten Gründe einer vernünftigen Erziehungskunſt, und einer Art derſelben, die die ſtolzen ſeyn ſollenden Pädagogen

dagegen mit Kron und Scepter **Geſezgebung** nennen, die befriedigendſte **Theodicee**, ohne dem Geiſt der Unterſuchung, und des weitern Vordringens breui manu immer gleich den Schlagbaum **undurchdringlicher** dieſſeit des Grabes nicht zu enträthſelnder **Geheimniſſe** vorzuziehen, — — **Kunſt der Zufriedenheit** — — anderer Vortheile nicht zu gedencken, die ſich zu ſeiner Zeit weit deutlicher werden angeben laſſen.

§. 2.

Zweite Vorerinnerung.

Wer dieſes philoſophiſche Syſtem der allgemeinen Nothwendigkeit einmal genau gefaßt, bis auf ſeine erſten Gründe und entfernteſte Folgen durchdacht hat, wird zugleich von ſelbſt einſehen,

1) Das ſelbſt im gemeinen und praktiſchen Gebrauch es keiner neuen und ungewöhnlichen Sprache von ſittlichen Gegenſtänden bedürfe. Eine Beſorgnis, die ſo manchen ehrlichen Scabin in unverſöhnlicher Abneigung gegen dieſe Lehre bisher erhalten hatte!

Es muß dieſes gleich Eingangs durch Beyſpiele erläutert werden. Es bleibt ewige ſtrenge Wahrheit: So ſollſt du handeln, ſo hätteſt du handeln ſollen, — du haſt nicht ſo gehandelt, nicht ſo handeln wollen, wie du ſollteſt — Du hätteſt anders handeln können, wenn du nur wollteſt, aber du haſt nicht ſo handeln wollen. Selbſt der am meiſten indeterminiſtiſch klingende Ausdruck: Du kannſt — konnteſt anders wollen, wenn du nur willſt — wollteſt, behält auch in dem Munde eines ſich ſelbſt verſtehenden Determiniſten einen wahren und praktiſch brauchbaren Sinn. — Es ſteht in deiner Gewalt anders und beſſer zu werden, du kannſt es nach und nach, wenn

du nur willſt. Du kannſt auch dieſes wollen, wenn du willſt. d. i. Du kannſt dich in den Vorſaz und Beſtreben anders zu werden erhalten, und beſtärken, wenn du willſt, d. i. wenn du den Gedanken der Nothwendigkeit anders zu werden, immer vor Augen zu behalten ſuchſt. ꝛc.

2) entdecken ſich Ihm von ſelbſt die nöthigen Behutſamkeits= und Klugheitsregeln im Vortrag dieſer Lehre, die einige nur für Cabinetsphiloſophie halten, welche beyläufig in den Vorleſungen angegeben werden ſollen. Für manchen dürfte inzwiſchen eine ſolche ausführliche Anweiſung nicht überflüſſig ſeyn.

Breyer — — — von dem weiſen Verhalten der Philoſophen im Vortrag der Lehre von der Nothwendigkeit. Erlangen 1784. 4.

§. 3.

Geſchichte.

Die Geſchichte der Ideen von Freyheit und Nothwendigkeit, oder von der Art und den Gründen unſers Wollens fängt ſich nicht etwa erſt an mit den ausdrücklichen Erklärungen der gebildeten Syſteme. Sie ſchöpft ſchon tiefer aus den Annalen der älteſten Sprachen. (*) Sie begnügt ſich nicht mit den cauſis perfectis et adjuvantibus der Stoa, und mit den rundeſten und glätteſten Atomen der Philoſophie der Gärten, ſie findet ſchon in ſo manchen Sokratiſchen Aeuſerungen über den ſittlichen Stufenunterſchied der Menſchen, und deſſen Urſachen, Spuren des geläuterten Determiniſmus.

Sie

(*) Ein Beyſpiel der Art ſ. in meinen Inſtitut. Log. et Met. §. 23. not. (*).

Sie darf die Mühe nicht ſcheuen, ſich in die Ideen der Neuplatoniſchen Schule hinein und heraus zu arbeiten. (*)

Auch die kirchlichen Streitigkeiten, (immer die erbaulichſten Zänkereyen) über freyen Willen vom Pelagius an und Auguſtin, wo man mit Anathemen fochte, bis auf Eraſmus und Luther, wo der Streit mit Keilen geführt wurde, gehören in ihren Bezirk.

Sie geht nicht verächtlich vorbey vor den Zeiten, wo Buridans Eſel ein eben ſo wichtiges Bild war, als weiland die Walze des Chryſippus und Leibnizens Wage.

Am wichtigſten bleibt freilich immer der ſpätere Zeitpunct, des Hobbes, Cateſius, und Spinoza und Clark, und Leibniz und Wolf, und von dar bis auf unſere Zeiten, wo Frage ſowohl als Antwort beſtimmter, aber auch die Konfeſſionen mannigfaltiger werden. Denn:

Einige getrauen ſich gar nicht zu entſcheiden.

Andere verſuchen einen Mittelweg zwiſchen Nothwendigkeit und Zufall.

Noch andere behaupten die entſchiedenſte und determinirteſte Nothwendigkeit, andere ohne Bedenken un pure hazard.

Nicht genug. Einige gründen ihren Determiniſmus auf Materialiſmus, das laſtende Gebäude der Nothwendigkeit auf einen Sumpf, andere freuen ſich ihres Einfalles den Materialiſmus durch Indeterminiſmus zu beſtreiten, — einen würklichen Feind durch chineſiſche Schatten.

Eine

(*) z. B. Plotin im 8ten Buch der 6ten Enneade ſeiner Werke.

Eine durch alle Zeiten, und Nationen und Schulen durchgeführte Geſchichte der Ideen über Nothwendigkeit und Freyheit unſers Wollens verträgt ſich nicht mit der eingeſchränkten Beſtimmung dieſer Blätter. Doch ſollen die wichtigſten Punkte in den Vorleſungen ausgehoben und belegt werden.

Herr Everbeck hat zu einer ausführlichen Geſchichte dieſes Lehrſtücks Hofnung gemacht. Fällt ſie denen in ſeiner Abhandlung über die Geſchichte der Moral (*) geäuſſerten Gedanken gemäs aus, ſo wird ſie Wagner (**) und alles, was wir in der Art haben, (***) weit hinter ſich zurücklaſſen.

(*) Super doctrinae de moribus hiſtoria, eius fontibus, conſcribendae ratione et utilitate commentatio, auctore Everbeck. praeſ. Eberhard. Halae 1787. 8.

(**) Beyläufig in ſeinem Verſuch einer gründlichen Unterſuchung, welches der wahre Begriff der Freyheit des Willens ſey. Berlin 1730. 8.

(***) z. B. Grotii Philoſophorum ſententiae de fato et de eo, quod in noſtra poteſtate. Paris 1648. 4.

§. 2.

Litteratur.

Der gröſern und kleinern Schriften, wo entweder beyläufig, oder ausführlich über dieſe Materie geredet iſt, ſind freilich mehr, denn des Sandes am Meer, wenn man auch nur alle Makulatur rechnet, die zu den Zeiten der Wolfiſchen Streitigkeiten geſchrieben worden iſt. Wer des Ochinus (*) Labyrinthe durchblättert, und auſer den Gedanken der Stoiker und Epikurer, ſo wie man ſie bey Cicero, Plutarch, Seneka, Antonin und Epiktet findet, Clarke, (**) Cruſius, (***) Reinhard, (****) Darjes, (*****) vorzüglich aber Premontval, (******) von der einen, von der andern Seite, Hobbeſius, (*) Spinoza, (**) Loke, (***)

Leib.

Leibniz, (****) Home, (*****) Search, (******) Prieſtley, (*) Hartley, (**) beſonders nach Piſtorius, Baſedov, (***) Bilfinger (****) Schulz, (*****) und auſerdem Ehlers, (*) Tetens, (**) Feder, (***) Platner (****) Kant, (*****) und eine unter Hrn. Prof. Böks Vorſiz vertheidigte Streitſchrift, (******) geleſen hat, der hat das wichtigſte in dieſer Materie genoſſen, und darf nur für eine gute Verdauung ſorgen.

(*) *Bernardini Ochini* Labyrinthi h. e. de libero aut ſervo arbitrio, de divina praenotione, deſtinatione et libertate. Baſil. 1563. 8. aus den Italiän. überſezt.

(**) Samuel Clarck ſowohl in der Demonſtration of the Being and attributes of God. London 1706. 8. als auch in der Collection of papers, which paſſed between Ms. Leibniz and D. Clarke in the years 1715. 1716. relating to the principles of natural Philoſophy and Religion. London 1717. teutſch überſezt von Köhler unter dem Titel: Merkwürdige Schriften, welche auf Befehl der Kronprinzeſſin von Wallis zwiſchen den Herrn v. Leibniz und D. Clark gewechſelt worden, nebſt Thümmigs Antwort auf die fünfte Engliſche Schrift. Frankfurt und Leipzig 1720.

(***) In ſeinem Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wie fern ſie den zufälligen entgegengeſezt werden, 3te Ausg. 1766. in der Anweiſung vernünftig zu leben, Thelematologie IIItes Kapitel, und in der ausführlichen Abhandlung vom rechten Gebrauch und Einſchränkung des ſogenannten Sazes vom zureichenden Grunde, aus dem latein. edit. 2. 1766. 8.

(****) Sowohl in der Schrift, über den Optimiſmus, als auch in andern kleinen Aufſäzen, beſonders in den unpartheyiſchen Anmerkungen zu Michaelis Lehre der heil. Schrift von der Sünde.

(*****) In ſeinen Lehrbüchern, und in den philoſophiſchen Nebenſtunden, erſter Sammlung, 4te Abhandlung, S. 109 — 198.

(******)

(*****) Es gehören hieher: 1) Seine Penſées ſur la liberté. Berlin 1754. 8. und der Anhang dazu:

2) Remarques ſur la prétendue diſtinction entre neceſſité abſolue et neceſſité hypothetique, imaginée par les philoſophes, pour l'explication de la liberté. Memoire lû a l'Ac. le 13. Xber. 1753.

3) du Hazard ſous l'Empire de la Providence.

(*) The queſtion concerning Liberty and Neceſſity. London. 1656. ſteht auch in ſeinen Tripos. London 1684.

(**) in der Ethik P. II.

(***) in ſeinem bekannten Werke vom menſchl. Verſtande.

(****) beſonders im Anhang zur Theodicee, in ſeinen Gedanken über die vorhin angeführte Schrift des Hobbes.

(*****) in den Grundſätzen der Sittlichkeit und Religion, überſetzt von Rautenberg. 1768. 8.

(******) Search Licht der Natur, beſ. in 5ten Theil des Engl. Werks, auch in einer Schrift: Freewill, Fore-Knowledge, and Fate. 1763. London 8.

(*) a) in ſeiner Examination of *Berkley*, *Reid* and *Beattie*. b) The doctrine of philoſophical Neceſſity illuſtrated. 1777. 8. c) ingleichen A free diſcuſſion of the doctrines of Materialiſm and philoſophical Neceſſity, in einen Briefwechſel zwiſchen D. *Price* und *Prieſtley*. London 1778. 8. Gegen Prieſtley ſchrieb:

a) *I. Palmer* Obſervations in Defence of the Liberty of Man as a moral agent — in Answer to D. Prieſtley's Illuſtrations of philoſophical Neceſſity 1780.

b) Von weniger Bedeutung iſt: Bryant's Addreſs to Dr. Prieſtley upon his doctrine of philoſophical Neceſſity. 1780. Auch kam bey dieſer Gelegenheit heraus eines Ungenannten Abhandlung: The doctrine of philoſophical Neceſſity briefly invalidated. London 1781.

(**) Obſervations on Man, his frame, his Duty and his Expectations. London 1749. überſezt von Spieren mit Zuſäzen und Anmerkungen von Hrn Probſt Piſtorius Roſtock gr. 8. 2. Bände 1772. 1773. vergl. mit Breyers Diſp. de Fato Theologico quorundam philoſophorum, imprimis Hartley. Erlang. 1775.

(***) ſowohl in ſeiner Philalethie, als auch im Syſtem der geſunden Vernunft III. Buch 2tes Hauptſtück.

(****) in den bekannten Schriften.

(*****) Verſuch einer Sittenlehre für alle Menſchen. 4. Th.

(*) ſeine Schrift über die Freyheit — deutſch und franzöſiſch.

(**) Philoſophiſche Verſuche über die menſchliche Natur und ihre Entwickelung, 12ter Verſuch.

(***) in dem lateiniſchen Lehrbuch der Logik und Metaphyſik, und insbeſondere im dritten Theil über den menſchlichen Willen.

(****) philoſ. Aphoriſm. 1te Ausgabe S. 360. ff.

(*****) in der Kritik der reinen Vernunft. 1te Ausg. die dritte Antinomie der reinen Vernunft, und S. 532 — 558. (2te Ausg. S. 560 — 586.) auch in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten.

(******) Diſſertatio de ſenſu Determiniſmi innoxio. praeſ. Aug. Frid. Boeck, auct. reſp. Gottl. Chrn. Rapp, Tubingae 1784. 4.

I.

I.

Es giebt ſchlechterdings keinen Mittelweg zwiſchen Nothwendigkeit und Zufall, zwiſchen Determiniſmus und Indeterminiſmus

§. 5.

Nothwendigkeit.

Von allen dem, was anderweits über dieſen Begriff in der Logik, Metaphyſik und Moral weitläuftiger geſagt wird, hat man ſich hier nur an folgendes zu errinnern. Die Nothwendigkeit iſt entweder phyſiſche (Natur-Nothwendigkeit) oder ſittliche. Durch jenen Ausdruck wollen wir den Gedanken andeuten, daß, bey Sezung gewiſſer Umſtände, etwas anders unausbleiblich geſezt wird, und das Gegentheil unter vollkommen denſelben Umſtänden nicht möglich iſt; wobey man noch die äuſere, und innere mit ihren Gattungen, der ſehenden und blinden, oder brutiſchen Nothwendigkeit zu unterſcheiden hat.

Der Gedanke von ſittlicher Nothwendigkeit, iſt der Gedanke, oder die Erkenntniß unſerer Vernunft, daß etwas geſchehen ſolle, (*) ob es gleich deswegen noch nicht allemal würklich, ſondern vielmehr das Gegentheil davon geſchieht, d. i. obgleich nach der Erfahrung dieſer Gedanke von Sollen noch nicht allemal, wenn es nun zur würklichen Ausübung kömmt, die nöthige Würkſamkeit hat das feſte Wollen hervorzubringen, nicht allemal hinlängliche Cauſalität äuſert.

Wird

Wird aber die Vorſtellung der ſittlichen Nothwendigkeit, oder des **Sollens**, ſo würkſam, daß ſie das feſte **Wollen** ſelbſt hervorbringt, und die entgegengeſezten Reitze nichts vermögen, ſo iſt das Entſtehen eines ſolchen Entſchluſſes bey Sezung jener (nach und nach erlangten) Würkſamkeit des Gedankens: Ich ſoll, auch wahre Naturnothwendigkeit. Und eben ſo, wenn die Erfahrung lehrt, daß der Gedanke von Sollen bey einem beſtimmten Subjekt in einem beſtimmten Fall nicht die nöthige Würkſamkeit äuſert, wenn es von Ihm hies: Video meliora proboque, deteriora ſequor, ſo hat auch dieſes ſeine entſcheidenden Gründe, warum es jezt ſo und nicht anders geht. Es iſt auch hier Naturnothwendigkeit. (**)

(*) Der Begriff des **Sollens** iſt einer der ſchwerſten in der ganzen Moral. Nicht der des hypothetiſchen Sollens, ſondern des abſoluten, oder des ſogenanten kategoriſchen Imperativs. Die Sache erfordert eine genauere und ausführlichere Unterſuchung, (die ich mir auf eine andere Zeit vorbehalte, ſo wie meine Zuhörer die Grundlinien meiner Gedanken darüber jederzeit in den moraliſchen Vorleſungen erhalten) 1) ob es denn wirklich ein abſolutes Sollen, einen kategoriſchen Imperativ geben müſſe, oder, ob, wie einige glauben, und wie auch die meiſten Erklärungen von Pflicht, Verbindlichkeit, dahin ausgehen, das Sollen allemal etwas hypothetiſches ſey? 2) Ob wir durch ganz reine Vernunft, gänzlich a priori, den kategoriſchen Imperativ erkennen können? 3) Ob die Allgemeingültigkeit für jede Vernunft, für jedes vernünftige Weſen, den Charakter deſſelben ausmache, und wie dieſe Allgemeingültigkeit a priori feſtzuſtellen oder zuerkennen ſey? 4) Ob die Erkenntnis des kategoriſchen Imperativs vielleicht, wie die meiſten wollen, weiter nichts ſey, als die **empiriſche Erkenntnis**, daß gewiſſe Ideen, die mir meine Vernunft vorhält, es ſey nun dies die Idee meines eigenen wahren Beſten, oder der allgemeinen Glückſeligkeit, oder **einer Denkungsart**, die

nichts ſtärker begehrt, als das allgemeine Beſte, oder der Schicklichkeit, der Wahrheit, der Tauglichkeit einer Maxime, nach der ich handele, in eine allgemeine Geſetzgebung, und dieſe Idee einer allgemeinen Geſetzgebung ſelbſt, daß, ſage ich, gewiſſe ſolche Ideen mich ſchlechterdings intereſſiren, daß ſie mir unmittelbare Achtung abnöthigen, daß ich ſo etwas ſchlechterdings billigen, mit höchſten Wohlgefallen in den Stunden der Gemüthsruhe betrachten, und, wenn jezt alle andere Triebe in mir ſchweigen, ſo etwas nothwendig wollen muß? ob alſo 5) der Begriff aller ſittlichen Nothwendigkeit, und zwar des abſoluten Sollens ſich nicht bey uns zulezt in die Anerkenntnis einer unmittelbar in unſerer Natur liegenden phyſiſchen Nothwendigkeit auflöſe, obgleich dieſe an ſich nothwendige Billigung, nach Verſchiedenheit der Umſtände, bald mehr, bald weniger Kraft und Würkſamkeit bey unſern würklichen Entſchließungen äuſert? und ob wir 6) vielleicht nur analogiſch von dieſer Einrichtung unſers Geiſtes auf andere Geiſter ſchließen? oder ob es a priori aus dem Begriff eines vernünftigen Weſens von ſelbſt folge?

Man leſe unterdeſſen über dieſen ſo ſchweren Punkt:

Kants Kritik der reinen Vernunft, und Grundlegung zu Metaphyſik der Sitten.

Abels Plan der Metaphyſik.

Rehberg über das Verhältniß der Metaphyſik zur Religion. Berlin. 1787. 8.

Jezt kömmt es noch nicht auf dieſe Fragen, ſondern nur darauf an: Da die Erfahrung unläugbar lehrt, daß der Gedanke der ſittlichen Nothwendigkeit bey einigen eher, bey andern ſpäter ſich entwickelt, zuweilen uns gegenwärtig iſt, und beyfällt, zuweilen unterdrückt iſt, zuweilen Würkſamkeit genug hat, einen Entſchluß ſelbſt wieder andere Antriebe und Neigungen hervorzubringen, zuweilen dieſe Würkſamkeit nicht äuſert, ob auch dieſer jedesmalige Zuſtand, dieſe mangelhaftere oder vollkommenere Beſchaffenheit ihre entſcheidenden Gründe habe, oder nicht, ob auch hierinnen Naturnothwendigkeit, nach dem obigen Begriff, ſtatt finde, oder nicht?

(**)

(**) Soll ich mich über meinen weiter unten auszuführenden Hauptgedanken kurz erklären, ſo muß ich ſagen: Unſer jedesmaliger würklicher Entſchluß iſt das Reſultat, alſo entweder Summe, oder Differenz, oder auch Diagonale von dem jedesmaligen Zuſtand unſerer Vernunft (ſubjektiv genommen, wo es allerdings ein Entſtehen, ein Werden giebt. Denn die Vernunft objektiv iſt freilich unveränderlich, da entſteht nichts, und hört nichts auf) und Sinnlichkeit.

§. 6.

Zufall.

Ohne mich jezt auf die Zweydeutigkeiten des Ausdrucks einzulaſſen, verſtehe ich hier unter Zufall ein Entſtehen, ein Werden, welches keine entſcheidenden Gründe hat, ſondern, wo unter vollkommen denſelben Umſtänden, da etwas geſchah, eben ſo gut das Gegentheil geſchehen konnte. Ich denke, daß dieſer Begriff dem allgemeinſten Redegebrauch gemäs ſey.

So geſteht z. B. Premontval ohne Zurückhaltung zu: Jedes Wollen, jeder Vorſaz und Entſchlieſung ſey ein bloſer Zufall (un pure hazard.) Wenn wir unter gewiſſen genau beſtimmten Umſtänden, etwas gewollt haben, ſo hätten wir unter vollkommen denſelben innern und äuſern Umſtänden auch nicht wollen, oder das Gegentheil wollen können. Wenn wir daher von Gott mehrmalen unter vollkommen dieſelben Umſtände geſezt würden, ſo würden wir ein andermal gerade das Gegentheil nicht nur wollen können, ſondern auch vielleicht würklich wollen.

Ob durch die Kantiſche Erklärung der transcendentalen Freiheit oder abſoluten Spontaneität, und durch den freilich künſtlich genug eingeleiteten Verſuch, Freiheit und Natur-Nothwendigkeit mit einander zu vereinigen, der Zufall vermieden, oder überhaupt ein Mittelweg zwiſchen Nothwendigkeit und Zufall gefunden werden könne, wird ſich hernach ausweiſen.

§. 7.

Zufällig.

Zufälligkeit ſoll andeuten entweder: dieſes, daß bey einem gewiſſen Subjekt, an ſich betrachtet, ohne noch auf ſeine geſammten Umſtände zu ſehen, und, wenn es unter andern Umſtänden wäre, etwas anders ſeyn könnte; oder, daß es bey Veränderung der Umſtände anders werden kann, oder endlich, daß unter vollkommen denſelben bleibenden Umſtänden, wo Etwas ſo iſt, es auch anders hätte ſeyn können (die ſogenannte formelle Zufälligkeit). In der dritten Bedeutung ſezt Zufälligkeit einen Zufall. So lange die Realität dieſes Begrifs der formellen Zufälligkeit weder aus der Erfahrung, noch a priori gerechtfertiget iſt, würde es der ſeichteſte Einwurf gegen Determiniſmus ſeyn, daß ja durch denſelben alle formelle Zufälligkeit wegfalle.

§. 8.

Determiniſt und Indeterminiſt.

Determiniſt iſt derjenige, welcher lehrt, daß alles, was geſchieht, ſeine entſcheidenden Gründe (*) habe; folglich, daß es zu der Zeit, und unter den geſammten Umſtänden, da es geſchieht, nicht ausbleiben, oder ſchon jezt anders ſeyn konnte. Er lehrt folglich eine wahre allgemeine bedingte Nothwendigkeit, auch in Anſehung unſers jedesmaligen Wollens, oder unſerer Vorſätze und Entſchlieſungen. Sie mögen ſo regelmäſig und gut, oder noch ſo unvollkommen und mangelhaft ſeyn, als ſie wollen, ſo konnten ſie wenigſtens jezt nach allen innern und äuſern Umſtänden noch nicht anders ſeyn.

c) Entſcheidende Gründe nenne ich ſolche, auf welche, wenn ſie ſich mehrmals vollkommen ſo einſtellten, auch immer ohne Ausnahme, daſſelbe erfolgen würde. Entſcheidende Gründe ſetzen daher Einförmigkeit, Geſezmäſigkeit, Regelmäſigkeit, Ordnung, Nothwendigkeit.

Der **Indeterminiſt** hingegen bildet ſich ein, daß der menſchliche Geiſt, oder auch ein jedes vernünftiges Weſen, das Vermögen beſitze, unter vollkommen denſelben innern und äuſern Umſtänden, in vollkommen demſelben ganz unverändert gedachten geſammten Zuſtande, wollen und nicht wollen, oder auch das Gegentheil von dem, was er nun würklich beſchlieſt, wollen zu können. Das jedesmalige endliche Wollen hat demnach keine entſcheidenden Gründe, und iſt in dem Verſtande ein wahrer Zufall.

§. 9.

Es giebt ſchlechterdings keinen Mittelweg zwiſchen Nothwendigkeit und Zufall.

Wenn ein vernünftiges Weſen in einem jezigen ganz genau beſtimmten Zuſtand etwas will, ſich zu etwas entſchlieſt, ſo hat es entweder unter vollkommen denſelben innern und äuſern Umſtänden auch die Entſchlieſung unterlaſſen, und ſich anders entſchlieſen können, oder nicht. Iſt es im erſten Fall nicht ein wahrer Zufall, daß die Entſchlieſung gerade ſo ausfällt, da ſie doch bey völlig ungeänderten Zuſtande des Subjekts auch anders hätte ausfallen können? Und haben wir nicht im zweiten Fall wahre Nothwendigkeit? So wenig es demnach zwiſchen zwey kontradiktoriſch entgegengeſezten Gliedern ein drittes geben kan, eben ſo wenig

 iſt

iſt in den Vorſtellungsarten über die ſogenannten freyen Vorſäze und Entſchlieſungen ein Mittelweg möglich zwiſchen Determiniſmus und Indeterminiſmus, zwiſchen Nothwendigkeit und Zufall.

§. 10.

Kants Verſuch die Freyheit der Handlungen mit ihrer durchgängigen Nothwendigkeit zu vereinigen.

Nimmermehr iſt mir Spinoza ſo ſchwer zu verſtehen geworden, als es mir von jeher die Stellen in der Kritik der reinen Vernunft waren, welche die Freyheit betreffen. Oft, warum ſollte ich heucheln, glaubte ich mich würklich, in eine Neuplatoniſche Schule verſezt, unausſprechliche Worte und Sachen zu hören — Intelligibler und empiriſcher Charakter eines Subjekts, eine Urſache, deren Cauſalität nicht anhebt, obgleich ihre unmittelbare Würkung anhebt. Die Vernunft, als ein intelligibles Vermögen, und nach ihren empiriſchen Charakter ꝛc.

Kant iſt, von einer Seite betrachtet, ein ſo ſtrenger Determiniſt in Anſehung unſerer Entſchlieſungen und Handlungen, er behauptet in Anſehung derſelben ein ſo durchgängige entſchiedene Naturnothwendigkeit, als nur irgend einer. Auf der andern Seite aber iſt er ein ſolches ſonderbares Neutrum, daß ein anderer Linnäus, bey einer verſuchten Klaßifikation der Philoſophen, ſelbſt in Verlegenheit gerathen würde, ob er nicht daraus eine neue Species machen ſolle.

Wer ihn richtig beurtheilen will, muß unter andern auch dasjenige beſtändig vor Augen haben, was Er in der

der Methodenlehre über die Zuläßigkeit tranſcendenter Hypotheſen in polemiſchen Gebrauch ſagt, und welche Freiheiten er in dieſer Rückſicht verſtattet.

Ich werde mich bemühen zuförderſt ſeine Gedanken, ſo wie ich ſie gefaßt zu haben glaube, manchmal mit ſeinen eigenen Worten, gewiſſenhaft vorzulegen, und dann ſolche mit einigen Erinnerungen und Zweifeln begleiten.

Die Hauptſtellen ſind, in der **Kritik der reinen Vernunft**, die dritte Antinomie, und dann die Auflöſung: S. 532 — 558 der alten Ausgabe, oder nach der neuen 560 — 586. vergl. mit dem, was in der **Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten** hin und wieder darüber vorkömmt.

Tranſcendente Freiheit, **abſolute Spontaneität** iſt ein Vermögen eine Reihe von ſucceßiven Dingen oder Zuſtänden **von ſelbſt** anzufangen, — **das Vermögen einer Cauſalität**, durch welche Etwas geſchieht, ohne daß die Urſache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Urſache nach nothwendigen Geſetzen beſtimmt ſey — eine **abſolute Spontaneität der Urſachen**, eine Reihe von Erſcheinungen, die nach Naturgeſetzen fortläuft, **von ſelbſt** anzufangen — das Vermögen einen Zuſtand **von ſelbſt anzufangen**, ſo daß die Cauſalität nicht nach dem Naturgeſetz wieder unter einer andern Urſache ſteht, welche ſie **der Zeit nach** beſtimmte — eine Spontaneität, die **von ſelbſt anheben könne** zu handeln, ohne, daß eine andere Urſache vorangeſchickt werden dürfe, ſie wieder nach den Geſezen der Cauſalverknüpfung zur Handlung zu beſtimmen. (S. 533.) und noch beſtimmter in Abſicht auf die menſch-

liche Freiheit — **ein Vermögen, ſich unabhängig von der Nöthigung durch ſinnliche Antriebe von ſelbſt zu beſtimmen.** (S. 534.)

Ich wünſchte, daß Hr. Kant hier gleich ausdrücklich und gerade heraus geſagt hätte, ob dies Vermögen auch unabhängig von allen andern Gründen, die nicht ſinnliche Antriebe, nicht blos Erſcheinungen ſind, nicht der Zeit nach vorhergehen, angewendet werde oder nicht? Auf den erſten Gedanken ſcheint der Ausdruck: von ſelbſt, ingleichen abſolute Spontaneität, zu führen. Den andere könnten manche andere Stellen ſowohl in der Critik, als in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten veranlaſſen.

Jenes Vermögen nun findet nicht in dem handelnden Subjekt, als Erſcheinung betrachtet, ſtatt, ſondern, als Noumenon, als einem Dinge, an ſich betrachtet.

Das handelnde Subjekt nämlich, und ſein Vermögen zu handeln, kan betrachtet werden

1) als Erſcheinung, und nach ſeinen empiriſchen Charakter. Da ſtehen ſeine Handlungen, als Erſcheinungen, nach beſtändigen Naturgeſetzen, im Zuſammenhang, und können von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden, machen alſo mit dieſen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung aus.

2) Da aber bey allen Erſcheinungen Etwas zum Grunde liegen muß, was nicht Erſcheinung iſt, ſo würde man dieſem Subjekt noch einen blos intelligiblen Charakter einräumen müſſen, dadurch es zwar die Urſache jener Handlungen, als Erſcheinungen, iſt, die aber ſelbſt unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit ſteht, und ſelbſt nicht

nicht Erſcheinung iſt. Man könnte auch den erſten den Charakter eines Dinges in der Erſcheinung, den andern den Charakter eines Dinges an ſich ſelbſt nennen.

Das handelnde Subjekt nun und ſein Vermögen zu handeln, nach ſeinen intelligibeln Charakter, ſteht unter keiner Zeitbeſtimmung, und Zeitbedingung. Denn die Zeit iſt nur die Bedingung der Erſcheinungen, nicht aber der Dinge an ſich ſelbſt. In ihm würde keine Handlung entſtehen, oder vergehen. Es würde alſo auch nicht dem Geſetze aller Zeitbeſtimmung, alles Veränderlichen, unterworfen ſeyn, daß alles, was geſchieht, in den Erſcheinungen (des vorigen Zuſtandes) ſeine Urſache antreffe.

Dieſer intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als ſo fern es erſcheint; aber er würde doch dem empiriſchen Charakter gemäs gedacht werden müſſen, ſo wie wir überhaupt einen tranſcendentalen Gegenſtand den Erſcheinungen in Gedanken zum Grunde legen müſſen, ob wir zwar von ihm, was er an ſich ſelbſt ſey, nichts wiſſen.

Nach ſeinem empiriſchen Charakter würde alſo das Subjekt, als Erſcheinung, allen Geſetzen der Beſtimmung nach Cauſalverbindung unterworfen ſeyn, es wäre in ſo fern nichts, als ein Theil der Sinnenwelt, deſſen Würkungen, ſo wie jede andere Erſcheinung, aus der Natur unausbleiblich abflöſſen. Alle Handlungen des Menſchen in der Erſcheinung ſind aus ſeinem empiriſchen Charakter und den mitwürkenden andern Urſachen nach der Ordnung der Natur beſtimmt, und wenn wir alle Erſcheinungen ſeiner Willkühr

bis auf den Grund erforſchen könnten, ſo würde es keine einzige menſchliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewisheit vorherſagen, und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Anſehung dieſes empiriſchen Charakters giebt es alſo keine Freiheit, und nach dieſen können wir doch allein den Menſchen betrachten, wenn wir lediglich beobachten, nnd, wie es in der Anthropologie geſchieht, von ſeinen Handlungen die bewegenden Urſachen phyſiologiſch erforſchen, ihn darnach behandeln, lenken, beſſern wollen.

Nach ſeinen intelligibeln Charakter (ob wir wohl davon nichts, als den allgemeinen Begriff haben können) würde daſſelbe Subjekt dennoch von allen Einfluſſe der Sinnlichkeit, und Beſtimmung durch Erſcheinungen frey geſprochen werden müſſen, und da in Ihm, ſo fern es Noumenon iſt, nichts geſchieht, keine Veränderung, welche dynamiſche Zeitbeſtimmung erheiſcht (*), mithin keine Verknüpfung mit Erſcheinungen, als Urſachen angetroffen wird, ſo würde dieſes thätige Weſen in ſo fern in ſeinen Handlungen von aller Naturnothwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frey ſeyn.

Man würde von Ihm ganz richtig ſagen: Es fängt ſeine Würkungen in der Sinnenwelt von ſelbſt an, ohne daß die Handlung in ihm ſelbſt anfange; und dieſes würde gültig ſeyn, ohne daß die Würkungen in der

(*) Keine andern Veränderungen, als ſolche, giebt es doch wohl für Hrn. Kant nicht? Oder ſollen wir uns etwa auch intelligible Verändrungen denken, die nicht der Bedingung der Zeit unterworfen ſind?

der Sinnenwelt darum von ſelbſt anfangen dürften, weil ſie in derſelben jederzeit durch empiriſche Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelſt des empiriſchen Charakters, (der blos die Erſcheinung des intelligibeln iſt) vorher beſtimmt ſind, und nur als eine Fortſezung der Reihe der Natururſachen möglich ſind.

Man darf ſich alſo die Cauſalität des intelligiblen Charakters nicht als eine gänzliche Unterbrechung des Zuſammenhangs der Erſcheinungen im empiriſchen Charakter unter einander denken, ſondern da bleiben ſie in einer unzertrennten Cauſalverbindung. Inzwiſchen iſt doch jede Handlung, unangeſehen des Zeitverhältniſſes, darinnen ſie mit andern Erſcheinungen ſteht, die unmittelbare Würkung des intelligibeln Charakters, in welchen aber kein vor und nach iſt, keine Veränderung vorgehet, nichts anhebt, oder aufhört; da hingegen in den Würkungen, als Erſcheinungen, in dem empiriſchen Charakter, Veränderung und Folge, Zeitverhältnis, alſo auch Cauſalverhältnis, ſtatt findet.

So, glaubt Kant, würde Freyheit und Natur, jedes in ſeiner vollſtändigen Bedeutung, bey eben denſelbigen Handlungen, je nachdem man ſie mit ihrer intelligibeln oder ſenſibeln Urſache vergleicht, zugleich und ohne Widerſpruch angetroffen werden.

§. 11.

Fortſetzung.

Ich muß meine Leſer um Gedult bitten, wenn ich ſie noch eine Zeitlang in dieſem Tone mit dem unterhalten muß, was Kant über die Vernunft, über ihre Cauſalität in Anſehung der Handlungen, ſagt.

Daß die Vernunft Cauſalität habe, wenigſtens wir uns eine dergleichen an ihr vorſtellen, ſey aus den Im-

Imperativen klar, welche wir in allen Praktiſchen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drücke eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur ſonſt nicht vorkomme — dieſes Sollen drücke eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders, als ein bloſer Begriff ſey, da hingegen von einer bloſen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erſcheinung ſeyn müſſe. — Es mögten noch ſo viele Naturgründe ſeyn, die mich zum Wollen antrieben, noch ſo viele ſinnliche Anreitze, ſo könnten ſie nicht das Sollen hervorbringen. — Die Vernunft gebe nicht dem Grunde, der empiriſch gegeben iſt, nach, und folge nicht der Ordnung der Dinge, ſo wie ſie ſich in der Erſcheinung darſtellen, ſondern mache ſich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die ſie die empiriſchen Bedingungen hineinpaße, und nach denen ſie ſogar Handlungen vor nothwendig (nehmlich ſittlich nothwendig) erkläre, die doch nicht geſchehen ſind, und vielleicht nicht geſchehen werden, von allen aber gleichwohl vorausſeze, daß die Vernunft in Beziehung auf ſie Cauſalität haben könne. Denn ohne das würde ſie nicht von ihren Ideen, Würkungen in der Erfahrung erwarten.

Habe nun die Vernunft Cauſalität in Anſehung der Erſcheinungen, ſo müſſe ſie, ſo ſehr ſie auch Vernunft ſey, dennoch einen empiriſchen Charakter von ſich zeigen, welcher beſtändig iſt, indeſſen die Würkungen, nach Verſchiedenheit der begleitenden und zum Theil einſchränkenden Bedingungen, in veränderlichen Geſtalten erſcheinen.

Kan nun, fragt Kant, die Handlung der Vernunft frey heiſen, da ſie im empiriſchen Charakter ver-

derſelben, (der Sinnesart) ganz genau beſtimmt und nothwendig iſt. Dieſer iſt wiederum im intelligibeln Charakter, (der Denkungsart) beſtimmt. Dieſen leztern aber kennen wir nicht, ſondern bezeichnen ihn nur durch Erſcheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart, oder den empiriſchen Chrakter zu erkennen geben?

Antwort: die Handlung, ſo ferne ſie der Denkungsart, als ihrer Urſache beyzumeſſen iſt, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empiriſchen Geſetzen, d. i. nicht ſo, daß die Bedingung der reinen Vernunft, ſondern nur ſo, daß deren Würkungen in der Erſcheinung des innern Sinnes vorhergehen.

Die reine Vernunft, als ein blos intelligibles Vermögen, iſt der Zeitform, mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Cauſalität der Vernunft, im intelligibeln Charakter, entſteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewiſſen Zeit an, um eine Würkung hervorzubringen. Denn ſonſt wäre ihre Cauſalität Natur und nicht Freyheit. — Von der Vernunft kan man nicht ſagen, daß vor dem Zuſtand, in dem ſie die Willkühr beſtimmt, ein anderer vorhergehe, darinnen dieſer Zuſtand ſelbſt beſtimmt wird. Denn da Vernunft ſelbſt keine Erſcheinung, und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen iſt, ſo findet in ihr, ſelbſt in Betreff ihrer Cauſalität, keine Zeitfolge ſtatt, und auf ſie kan alſo das dynamiſche Geſetz der Natur, das die Zeitfolge nach Regeln beſtimmt, nicht angewendet werden.

Die Vernunft iſt die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen, unter welchen der Menſch erſcheint. Jede derſelben iſt im empiriſchen Charakter des Menſchen vorher beſtimmt, ehe

ehr noch, als ſie geſchieht. In Anſehung des intelligiblen Charakters, wovon jener nur das ſinnliche Schema iſt, gilt kein Vorher, oder Nachher, und jede Handlung, unangeſehen des Zeitverhältniſſes, darinnen ſie mit andern Erſcheinungen ſteht, iſt die unmittelbare Würkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft, welche alſo frey handelt, ohne in der Kette der Naturſachen, durch äuſere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe, dynamiſch beſtimmt zu ſeyn. Und dieſe ihre Freyheit kann man nicht allein negativ als bloſe Unabhängigkeit von empiriſchen Bedingungen anſehen, denn dadurch würde die Vernunft aufhören eine Urſache der Erſcheinungen zu ſeyn; ſondern poſitiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von ſelbſt anzufangen, ſo doch, daß in ihr ſelbſt nichts anfängt, ſondern ſie, als unbedingte Bedingung jeder willkührlichen Handlung, über ſich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verſtattet; indeſſen daß doch ihre Würkung in der Reihe der Erſcheinungen anfängt, aber darinnen niemals einen ſchlechthin erſten Anfang ausmachen kan.

Der moraliſche Tadel einer willkürlichen Handlung gründet ſich, nach Kant, auf ein Geſez der Vernunft, wobey man dieſe als eine Urſache anſieht, welche das Verhalten des Menſchen, ohngeachtet aller beſtimmenden empiriſchen Bedingungen anders habe beſtimmen können und ſollen. Und zwar ſieht man die Cauſalität ſeiner Vernunft nicht etwa blos, wie Concurenz, ſondern an ſich ſelbſt als vollſtändig an — die tadelhafte Handlung wird ſeinem intelligibeln Charakter beygemeſſen, er hat jezt, in dem Augenblicke, da er ſie begeht, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft, ungeachtet aller empiriſchen Bedin-

dingungen der That, völlig frey, **und ihrer Unterlaſſung iſt dieſe gänzlich beyzumeſſen.**

Bey dieſem zurechnenden Urtheil, glaubt Kant, habe man in Gedanken, die Vernunft werde durch alle jene Sinnlichkeit nicht afficirt, ſie verändere ſich nicht, (wenn gleich ihre Erſcheinungen, nemlich die Art, wie ſie ſich in ihren Würkungen zeigt, ſich verändern,) in ihr gehe kein Zuſtand vorher, der den folgenden beſtimmet. Sie, die Vernunft, ſey allen Handlungen des Menſchen in allen Zeitumſtänden gegenwärtig und einerley, ſelbſt aber ſey ſie nicht in der Zeit und gerathe etwa in einen neuen Zuſtand, darinnen ſie vorher nicht war, ſie ſey **beſtimmend**, aber nicht **beſtimmbar** in Anſehung deſſelben.

Man könne daher nicht fragen: **Warum hat ſich die Vernunft nicht anders beſtimmt, ſondern nur: warum hat ſie die Erſcheinungen durch ihre Cauſalität nicht anders beſtimmt?** Darauf aber ſey gar keine Antwort möglich. Denn: Ein anderer intelligibler Charakter würde einen andern empiriſchen Charakter gegeben haben. Warum der intelligible Charakter gerade dieſe Erſcheinungen und dieſen empiriſchen Charakter unter vorliegenden Umſtänden gebe, das überſchreite ſo ſehr alles Vermögen unſerer Vernunft es zu beantworten, ja alle Befugnis derſelben nur zu fragen, als ob man früge: woher der tranſcendentale Gegenſtand unſerer äuſerlichen ſinnlichen Anſchauungen gerade nur Anſchauung im Raume, und nicht eine andere gebe.

§. 12.

Beurtheilung.

Ich habe dieſe Gedanken, denen man den Charakter eines ſeine einmal ergriffenen Ideen unverrückt feſthaltenden

den und verfolgenden Scharfblicks, und einer ſich von allen Seiten wohl zu verſchanzen wiſſenden Subtilität, gewis nicht abſprechen kan, etwas weitläuftiger ausgezogen, um in der Beurtheilung mich unmittelbar darauf beziehen, und deſto kürzer ſeyn zu können.

Erſtlich iſt alſo klar, daß Kants Lehre auf keine Weiſe mit Indeterminiſmus verwechſelt werden darf. Denn in Anſehung der Erſcheinungen, und der Handlungen in Beziehung auf den empiriſchen Charakter des Menſchen, als von welcher Seite der Indeterminiſt ihn doch allein zu betrachten pflegt, lehrt er die entſchiedenſte Nothwendigkeit, und läugnet alle Freiheit. In Anſehung des intelligibeln Charakters aber hat er ſich auf eine ſo künſtliche Weiſe zu erklären gewußt, daß er von einer Seite eben ſowohl der Naturnothwendigkeit, (nach ſeinen genau feſtzuhaltenden Begriff) als von der andern dem Zufall, d. i. einem Entſtehen ohne entſcheidende Gründe, ausweicht.

Da aber Läugnung der Naturnothwendigkeit im Kantiſchen Sinn nur die Beſtimmung durch Erſcheinungen, oder durch ſolche Bedingungen, welche der Zeit nach vorhergehen, ausſchlieſt, ſo bleibt immer die Frage übrig, ob nicht im intelligibeln Charakter ſelbſt Gründe der Beſtimmung des intelligibeln Vermögens ſich finden, welche zwar der Zeit nach nicht vorhergiengen, aber doch Gründe wären, auf welchen Fall alsdann Naturnothwendigkeit in andern Verſtande (§. 5.) ſtatt finden würde.

Zweitens. Der Hauptpunct iſt freilich die tranſcendente Idee der Möglichkeit einer Urſache, deren unmittelbare Würkung in der Zeit anhebt, deren Cauſalität ſelbſt aber nicht anhebt, folglich auch nicht dem Geſetz der Beſtimmung durch andere vorhergehende Gründe unterworfen iſt.

Und hier würde Kant unwiderleglich ſeyn, wenn man Ihm einmal den Saz als ausgemacht zugeſtünde, welcher das πρῶτον ψεῦδος ſo vieler andern Behauptungen iſt: Die Zeit ſey eine blos ſubjektive Form der Erſcheinungen. Es gebe keine wahre Folge in den Dingen an ſich, folglich auch keine wahre Veränderung, kein Anheben und Aufhören eines Zuſtandes eines Dinges an ſich. Denn dann läuft an dieſem Ringe befeſtigt die Kette der Gedanken bündig fort: Bey allen, was Erſcheinung iſt, liegt etwas zum Grunde, was Grund der Erſcheinungen, ſelbſt aber nicht Erſcheinung, folglich auch nicht der Bedingung und Form der Zeit unterworfen iſt. Die Erſcheinungen heben alsdenn an, aber Cauſalität deſſen, was die Urſache der Erſcheinung iſt, kan nicht anheben, iſt folglich auch nicht dem Geſez der Beſtimmung durch eine andere vorhergehende Urſache unterworfen. In dem intelligibeln Charakter des Menſchen, welcher nicht Erſcheinung iſt, kan nichts entſtehen und aufhören, ändert ſich nichts. In der Vernunft, als einem intelligibeln Vermögen, hebt nichts an und hört nichts auf ꝛc.

Aber eben jener Saz iſt, man ſage, was man wolle, durch alles, was Kant, und andere darüber geſagt, noch nicht erwieſen, und dasjenige, was darüber ſo oft, auch von mir geſagt worden, noch nicht beantwortet.

Drittens: In dem blos intelligibeln Charakter ſoll ein auch blos intelligibles Vermögen ſeyn einen Zuſtand von ſelbſt anzufangen. — Vermögen — Ein anders iſt doch das Vermögen, ein anders die Anwendung dieſes Vermögens, oder die Unterlaſſung der Anwendung; von welcher letzten Kant ſelbſt redet. S. 555. „Die tadelns-

„delnswürdige Handlung ſey der Unterlaſſung der „Vernunft gänzlich beyzumeſſen. Man ſehe die Vernunft als eine Urſache an, welche das Verhalten des „Menſchen, ungeachtet aller empiriſchen beſtimmenden Bedingungen auch anders habe beſtimmen können, „und ſollen.“ Die Anwendung des Vermögens, deſſen Anwendung unterlaſſen werden kann, und die Unterlaſſung der Anwendung, welche doch zuweilen ſtatt findet, läßt ſich ohne Zeitbeſtimmung, ohne ein Enſtehen und Anheben, unmöglich denken. Ueberhaupt ſehe ich gar nicht, wie man der Frage ausweichen will: Warum wird dieſes Vermögen bey gewiſſen Handlungen angewendet, bey andern nicht? Entweder iſt etwas vorhanden, welches einmal der Grund der Anwendung, ein andermal den Grund der Unterlaſſung enthält, odernicht. Im erſten Fall Nothwendigkeit, im andern Fall Zufall. Oder:

Iſt vielleicht Unterlaſſung der Vernunft ein urſprünglicher und unveränderlicher Mangel der Thätigkeit der Vernunft, eine Schwäche im intelligibeln Charakter, und Anwendung der Vernunft ein urſprünglicher und NB. unveränderlicher Zuſtand einer höhern Thätigkeit und Würkſamkeit? So haben wir ja mit der Unveränderlichkeit des intelligibeln Charakters Nothwendigkeit. (obgleich nicht Naturnothwendigkeit im Kantiſchen Sinn) Der empiriſche aber iſt nothwendig im intelligibeln gegründet — alſo auch hier Nothwendigkeit; alſo — überall Nothwendigkeit.

Viertens: Die Vernunft hat Cauſalität in Anſehung unſerer Handlungen. Was heiſt hier Vernunft? Man redet von einer objektiven Vernunft. Dieſe iſt freilich unveränderlich, ſo wie die Wahrheit unveränderlich iſt.

Da entſteht nichts, und geht nichts unter. Sie bleibt von Ewigkeit zu Ewigkeit dieſelbe. Offenbar aber iſt

iſt hier nicht von dieſem abſtracto, von dieſem Ideal, das ſeinen kongruirenden Gegenſtand nur in Gott finden würde, die Rede, ſondern von der ſubjektiven Vernunft.

Dieſe ſubjektive Vernunft, kan gedacht werden einmal als ein intelligibles Vermögen, (*) zweitens nach ihren empirischen Charakter. Zu dieſen lezten müßen alle würkliche Vorſtellungen der Vernunft, das Bewußtſeyn ihrer Forderungen, der Gedanke des Sollens, von Kant offenbar gerechnet werden. Denn da hier ein Entſtehen und Verſchwinden, und ſo vielerley Modificationen ſtatt finden, ſo können ſie nicht zum intelligibeln Charakter der Vernunft gehören, ſondern nur erſcheinende Würkungen des intelligibeln, nicht erſcheinenden, nicht erkennbaren Vernunftvermögens ſeyn. Soll nun dieſe Vernunft, als ein blos intelligibles Vermögen, nur Vernunftanlage, oder ſollen es dunkele und unentwickelte Vorſtellungen, oder ſoll es eine gewiſſe Thätigkeit, oder keins von dieſen allen, ſondern durch nichts, als nur durch durch ſeine Würkungen erklärbar ſeyn?

(*) Ich weis gar wohl, daß objektiv manchmal alles das an einem Subjekt heiſt, was nicht Erſcheinung iſt, allein dieſe Zweydeutigkeit kan hier kein Misverſtändniß verurſachen.

Die unveränderte intelligible Vernunft nun, die allen Handlungen des Menſchen in allen Zeitumſtänden gegenwärtig und einerley, von welcher jede würkliche Handlung die unmittelbare Würkung, welche ſelbſt nicht in der Zeit ſeyn, nicht in einen neuen Zuſtand gerathen ſoll, darinnen ſie vorher nicht war, wie kan ſie gleichwohl ſo ganz verſchiedene Würkungen zu verſchiedenen Zeiten in der Erſcheinung hervorbringen?

Dieſelbige Kraft der Sonnenſtralen härtet den Koth, und ſchmelzet das Wachs — aber hier iſt eine beſondere verſchiedene Receptivität der Objekte, auf welche gewürkt wird. Das findet ja aber in Anſehung der Vernunft nicht ſtatt.

„Was thut das alles, wird Kant erwiedern, mag „es doch immerhin, wie es iſt, ſchlechterdings unbe„greiflich seyn, daraus folgt noch nicht Unmöglich„keit. Es ſoll nur eine transcendente Hypotheſe im po„lemiſchen Gebrauch ſeyn. Genug es ſind Gründe vor„handen, die uns nöthigen, ein ſolches blos intelligibles „Vermögen, deſſen Würkungen zwar anfangen, deſſen „Cauſalität ſelbſt aber nicht anfängt, und in welchem „keine Veränderungen vorgehen, anzunehmen.“

In dem Gedanken, daß die Zeit nur die Form der Erſcheinungen ſey, findet dieſe Idee, wie wir geſehen haben, keine Schuzwehr. Laßt uns ſehen, was für Gründe ſonſt dafür aufgeſtellt werden mögen.

§. 13.

Fortſezung.

Den erſten Grund der Nothwendigkeit eine ſolche abſolute Spontaneität anzunehmen ſucht Kant (Siehe den Beweis des erſten Satzes der dritten Antinomie der reinen Vernunft) darinnen, weil ohne ſolche ſelbſt im Lauf der Natur die Reihenfolge der Erſcheinungen auf der Seite der Urſachen niemals vollſtändig ſey.

Ich antworte: die tranſcendente und abſolute, von aller Beſtimmung durch Gründe, die der Zeit nach vorhergehen, unabhängige, zu dieſen Bedürfnis hin-

längliche Spontaneität findet ſich in der würklichen ewigen unveränderlichen Thätigkeit der oberſten Welturſache, deren unmittelbare Würkungen aber auch nicht angefangen haben, ſondern ſo ewig ſind, als die göttliche Thätigkeit ſelbſt. Alles andere ſind nur mittelbare Folgen daraus.

Siehe meine initia philoſophiae de Deo. Cap. IV. Sect. I. §. 90.

Den zweiten Grund ſcheint Kant darinne zu ſetzen, daß, ohne jenes Vermögen beym Menſchen anzunehmen, das Sollen, oder der Imperativ, den ſeine Vernunft ausſpricht, und deſſen Autorität ſie anerkennt, oder eine ſittliche, von der phyſiſchen unterſchiedene, Nothwendigkeit nicht zu begreifen ſey — daß ohne jenes Vermögen moraliſcher Tadel, — überhaupt Imputation nicht ſtatt finden würde. Es kömmt alles auf den erſten Punct an. Dann giebt ſich das übrige von ſelbſt, wie wir zu ſeiner Zeit ſehen werden. Und nun:

Jede Forderung der Vernunft, das Sollen, das ſie ausſpricht, jeder ihrer Imperativen bleibt gerecht, wenn Wir auch jezt nicht gleich, nach allen innern und äuſern, urſprünglichen und hinzutretenden Beſtimmungen, ſo ſeyn können, wie wir ſollen. Sollen, wenn es ein vernünftiger Gedanke bleiben ſoll, ſezt nur wenigſtens die Möglichkeit voraus, durch Uebung und Anſtrengung mit der Zeit dem Gedanken des Sollens durch die in der Moral anzugebenden Mittel endlich das ſeelige Uebergewicht über die Sinnlichkeit (im gewöhnlichen Sinn des Worts) zu verſchaffen, und den Einflus, die Hinderniſſe der Sinnlichkeit, zu ſchwächen. Dann iſt das Sollen ein Ziel, eine Idee, die uns die Vernunft vorhält, ob wir gleich nicht ſo gerade zu

und unmittelbar dieſes Ziel ergreifen, oder ungeſtört feſt-halten können, ſondern uns ein längerer und mühſamerer Weg erſt dahin führt.

Es iſt mir wie aus der Seele geſchrieben, was der würdige Mann ſelbſt ſchreibt: (S. 102. f. der Grundlegung zur Met. der Sitten.) „Das Sollen iſt „eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für „jedes vernünftige Weſen gilt, wenn die Vernunft „bey Ihm ohne Hinderniſſe praktiſch wäre ꝛc. (alſo giebt doch Kant ſelbſt zu, daß die Vernunft in ihrer Würkſamkeit gehindert und eingeſchränkt werden könne, daß ſie unter dem Einfluß gewiſſer Hinderniſſe ſtehe) „Für Weſen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, „als Triebfedern anderer Art, afficirt werden, bey de„nen es nicht immer geſchieht, was die Vernunft „für ſich allein thun würde, heiſt jene Nothwen„digkeit der Handlung nur ein Sollen, und die ſub„jektive Nothwendigkeit wird von der objektiven un„terſchieden.„

Man verbinde damit die Stelle: Seite 113. „Das moraliſche Sollen iſt mein eigenes noth„wendiges Wollen, als Gliedes einer intelligi„beln Welt, und wird nur ſo fern von mir als Sol„len gedacht, als ich mich zugleich, wie ein Glied der „Sinnenwelt betrachte.„

Ich bitte meine wertheſten Zuhörer, ſo ſehr ich kan, ſich an dasjenige zu errinnern, was ſie in den moraliſchen Vorleſungen bey der mühſamen Entwikelung der Ideen von Verbindlichkeit und Pflicht über das Sollen, beſonders das abſolute Sollen, oder den kategoriſchen Imperativ gehört haben.

Wo liegt alſo noch die Differenz zwiſchen Kant und dir?

Zu-

Zuförderſt darinnen, daß Kant ein Vermögen im intelligibeln Charakter des Menſchen behauptet, oder doch zu behaupten ſcheint, kraft deſſen er bey vollkommen demſelben unverändertem Zuſtande der Vernunft und Sinnlichkeit, in welchem er unrichtig gehandelt, oder ſich entſchloſſen hat, ſchon jezt anders und beſſer haben handeln können; welches ich hingegen läugne. Doch vielleicht ſind unſere Geiſter auch in dieſem Stücke in der Dunkelheit einander näher, als es ſcheint.

Darinnen ſind wir beide einig, worüber St. Paul klagt: Wollen habe ich wohl, aber es fehlt mir oft das Vollbringen. Ich habe Luſt am Geſez nach den inwendigen Menſchen: Ich ſehe ein Geſez in meinen Gliedern, das da wiederſtreitet dem Geſez des Geiſtes. Aber daß ich in dem Augenblicke, wo ich nicht dem Geſez des Geiſtes folge, bey vollkommen unveränderten innern und äuſern Umſtänden, auch bey völlig unveränderten individuellen intelligibeln Charakter ſchon jezt anders habe handeln können, dies läugne ich.

Die zweite Differenz iſt ſubtiler. Sollen iſt für mich weiter nichts, als mein eigenes nothwendiges Wollen, Wohlgefallen, Billigung, Intereſſe, das ich an gewiſſen Ideen, die mir die Vernunft vorhält, finden muß, wenn ich jezt in den glückli: Stunden der Gemüthsſtille gleichſam eine Stufe höher trete, als ich würklich ſtehe, wenn ich mich als bloſes Glied einer intelligibeln Welt denke, welches unter keinen Einfluß entgegenſtrebender ſinnlicher Triebe ſteht. Da habe ich nothwendig Luſt am Geſez nach dem inwendigen Menſchen. Die Idee, die mir gefällt, iſt kein einzelner ſinnlicher angenehmer Eindruck, ſondern eine Vernunftidee, z. E. die Idee des allgemeinen

Beſten iſt eine wahre Vernunftidee, ein Begriff, der alle mögliche Erfahrungen überſteigt, der mich jedoch nothwendig intereſſirt.

Nun läugne ich aber, daß dieſes nothwendige Intereſſe NB. bey uns Menſchen auf keine Weiſe von gewiſſen bekannten, in unſerer Natur liegenden Gründen des Wohlgefälligen abhängig, und daraus begreiflich ſey. Selbſt von der Idee einer allgemeinen Geſezgebung, und Tauglichkeit der Maxime, nach der ich handle, in eine allgemeine Geſezgebung, getraue ich mir dieſes zu beweiſen. Doch davon ein andermal!

II.

Allgemeine vorläufige Ueberſicht der Grundloſigkeit des gewöhnlichen Indeterminiſmus.

Wie ſoll überhaupt die Frage entſchieden werden?

Der innere Sinn kan nicht Schiedsrichter ſeyn.

A.

Wie ſoll die Frage entſchieden werden?

§. 14.
Vorerinnerung.

Wir dürfen die Analogie der bekannten Erfahrungen nicht verlaſſen, wir müſſen auch einem blos analogiſch allgemeinen Erfahrungsſaz gemäs denken und handeln, ſo lange nicht dringende Gründe eine Ausnahme notwendig machen, ſo lange alſo nicht eigne unläugbare Erfahrung, oder ein glaubwürdiges Zeugnis, oder eine aus der abſoluten Allgemeinheit gezogene Folge, welche andere ausgemachte Wahrheiten aufheben würde, dergleichen erheiſcht.

Geſezt alſo, der Grundſaz entſcheidender Urſachen wäre auch nur ein aus der Erfahrung abſtrahirter analogiſch allgemeiner Saz (*) (da er hin-

(*) Ich muß hier, um Ausſchweifungen zu vermeiden, allen allerley werden.

gegen, nach einer andern Metaphyſik, ſchon a priori feſtſteht) ſo dürfen wir doch ohne dringende Urſachen in der Frage über die entſcheidenden Gründe unſerer jedesmaligen Entſchlieſungen uns keine Ausnahme davon erlauben.

§. 15.

Das Daſeyn **entſcheidender Gründe** unſerer jedesmaligen würklichen Entſchlieſung, folglich die jedesmalige phyſiſche, (§. 5.) innere, obgleich ſehende **Nothwendigkeit** derſelben, müßte beſtritten, und alſo der Indeterminiſmus beſtätiget werden:

1) entweder *a poſteriori*,

a) entweder **unmittelbar**. D. i. die Erfahrung müßte mich unmittelbar **Möglichkeit** lehren, daß ich unter vollkommen denſelben Umſtänden anders hätte wollen, und mich entſchlieſen können.

Daß dies unmöglich ſey, wird gleich die Folge zeigen.

b) oder **mittelbar**,

α) entweder directe, d. i. es müßten Erfahrungen aufgeſtellt werden, wo, ich unter vollkommen denſelben Umſtänden, das eine mal ſo, das andere mal anders gewollt, und mich entſchloſſen hätte.

Daß eine ſolche Erfahrung unmöglich ſey, wird ſich auch gleich ausweiſen.

β) oder indirecte, d. i. es müßten gewiſſe natürliche Empfindungen, Gefühle, z. E. der Reue

Reue über eigenes, des Unwillens über fremdes Verhalten, aufgeſtellt werden, welche ohne jene Vorausſezung ungereimt wären.

Auch dies wird ſich weiter unten zur Befriedigung heben laſſen.

2) oder *a priori.*

a) entweder directe.

Dies iſt unmöglich. Denn die Frage: Ob unſer Geiſt eine Kraft ſey, die unter vollkommen einerley Umſtänden, in völlig demſelben Zuſtand auf verſchiedene Weiſe ſich entſchlieſen könne, betrifft die exiſtirende Beſchaffenheit eines würklichen Dinges. So etwas aber a priori directe zu erkennen, iſt nach der Vernunftlehre unmöglich.

b) oder *apagogice.* D. i. es müßte gezeigt werden, daß andere a priori feſtſtehende Wahrheiten darunter leiden, wenn wir nicht dem Menſchen ein Vermögen beylegen, unter vollkommen denſelben ganz unveränderten innern und äuſern Umſtänden ſo und auch anders wollen, oder ſich entſchlieſen zu können. Auch davon zu ſeiner Zeit. Man wiederhole einſtweilen, was (§. 13.) über das Sollen geſagt worden.

B.

Der innere Sinn kan nicht Schiedsrichter ſeyn.

a.

Nicht unmittelbar.

§. 16.

Möglichkeit läßt ſich nicht empfinden und erfahren.

Möglichkeit, da ſie keine objektive Beſtimmung irgend eines Gegenſtandes der innern oder äuſſern Empfindung, ſondern ein bloſer Gedanke, eine bloſe Kategorie der Modalität, oder, ſo man will, ein bloſer Verhältnisbegriff iſt, (ſiehe meine Inſtit. Log. et Met. §. 292.) iſt kein möglicher Gegenſtand irgend einer Empfindung und Erfahrung, ſondern muß entweder aus der Würklichkeit geſchloſſen, oder auf andere Art a priori dargethan werden. (*)

Es iſt daher keine unmittelbare Erfahrung auch nur möglich, daß wir ein Vermögen hätten, unter vollkommen denſelben Umſtänden, da wir ſo gewollt, d. i uns entſchloſſen haben, auch nicht wollen, oder anders wollen zu können.

(*) Z. E. die Möglichkeit des ſchlechterdings Einfachen. S. Inſtit. Log. et Met. §. 283. 289.

b.

Nicht mittelbar directe.

§. 17.

Das Nichtſeyn einer Sache kan nicht empfunden, ſondern, daß etwas nicht ſey, kan aus dem Nichtempfinden

den nur unter der Bedingung geſchloſſen werden, daß die Sache ſo beſchaffen, und der Grad meiner Aufmerkſamkeit ſo groß geweſen, daß die Sache, wenn ſie war, hätte empfunden werden müſſen.

Es iſt daher ſchlechterdings nicht möglich durch Erfahrung unmittelbar auszumachen, daß zwey vorkommende würkliche Fälle völlig einerley ſind, oder daß ich mich zweimal unter vollkommen denſelben innern, und äuſern Umſtänden befunden, und doch das einemal ſo, das andremal anders gehandelt hätte. Das Nichtſeyn des Unterſcheidenden beyder Fälle iſt kein möglicher unmittelbarer Gegenſtand der Erfahrung, und der Schluß vom Nichtempfinden auf das Nichtſeyn, würde hier um deſto unſicherer ſeyn, da der Unterſchied beyder Fälle in etwas ſchlechterdings nicht zu bemerkenden, z. E. in ganz dunkeln Vorſtellungen, oder in gewiſſen Beſtimmungen des intelligibeln Charakters, die nicht Erſcheinungen, nicht mögliche Gegenſtände der Erfahrung ſind, gelegen haben kan.

§. 18.

Reſultat.

Es iſt alſo eine an ſich unmögliche Sache, aus der innern Emfindung unmittelbar oder mittelbar directe beweiſen zu wollen, daß wir ein Vermögen hätten unter vollkommen denſelben innern und äuſern Umſtänden, da wir etwas wollen und beſchlieſſen, auch nicht wollen oder anders wollen zu können.

Das übrige (§. 15.) wird bey Beantwortung der Einwürfe gegen den Determiniſmus nachgeholt werden.

III.

Beſtimmtere Erklärung des Indeterminiſten über die Willkühr.

§. 19.

Worinnen ſie ſich äuſere.

Freiheit oder Willkühr im indeterminiſtiſchen Sinn ſoll überhaupt darinnen beſtehen, daß ich unter vollkommen denſelben bleibenden innern und äuſern Umſtänden anders hätte wollen können, als würklich geſchahe. Sie ſoll ſich äuſern

1) Durch eine beſtimmte willkührliche Gewalt über den Gebrauch und Richtung meiner Aufmerkſamkeit, oder überhaupt meiner denkenden Kraft, d. i. ich könne **in den meiſten Fällen** meine Aufmerkſamkeit gebrauchen und richten, **wie ich wolle**, NB. **ohne daß dieſes Wollen ſelbſt durch etwas anders auf eine entſcheidende Weiſe beſtimmt werde.**

Nach der Meynung des Indeterminiſten wird die Richtung der Aufmerkſamkeit auf eine entſcheidende Weiſe nicht beſtimmt

a) durch die natürliche alleinige Stärke gewiſſer Vorſtellungen, aber auch nicht

b) durch andere hinzutretende Reitze und Motife, nicht durch die eintretende Vorſtellung des Nutzens, oder Schadens der gebrauchten, oder unterlaſſenen Aufmerkſamkeit, oder durch die Vorſtellung eines gewiſſen

wiſſen andern Intereſſe, z. B. des Verhältniſſes gewiſſer Ideen, vielleicht an ſich der ſchwächſten, zum Zweck der gegenwärtigen Meditation, oder zu andern Abſichten, ſondern

c) unter vollkommen denſelben innern und äuſern Umſtänden ſoll ich meine Aufmerkſamkeit brauchen wollen nnd nicht wollen, ſo oder ſo richten können.

Denn ſonſt ſagt auch der Determiniſt: Ich kann meine Aufmerkſamkeit richten, wie ich will. Die Richtung meiner Aufmerkſamkeit hängt von meinen Wollen ab, und ſteht in dieſem Verſtande in meiner Gewalt. Aber jenes Wollen ſelbſt, der Vorſatz, meine Aufmerkſamkeit zu gebrauchen und zu richten, wird jedesmal durch gewiſſe Reitze, durch ein gewiſſes Intereſſe und den Grad ſeiner Würkſamkeit auf eine entſcheidende Weiſe beſtimmet.

2) Durch eine beſtimmte willkührliche Gewalt über unſere Vorſtellungen,

a) Die Erwerbung derſelben.

b) die vorſetzliche Erweckung, oftmalige Erneuerung und Uebung darinnen, und die davon abhangende künftige gröſere Leichtigkeit der von ſelbſt ohne Mühe eintretenden Erinnerung.

c) das Auffaſſen und Unterhalten gewiſſer Vorſtellungen.

d) Stärke und Lebhaftigkeit derſelben, folglich auch

e) über die Würkſamkeit derſelben, und ihren

ihren Einfluß auf das fernere Wollen, Begehren, und Verabſcheuen, Entſchlieſung.

Wie fern nun auch der Determiniſt eine Gewalt über unſere Vorſtellungen lehre, iſt aus dem vorigen leicht abzuſehen.

3) Durch eine beſtimmte willkührliche Gewalt über die Stärke, Dauer, Folge und Abwechſelung unſers Wollens, Ebbe und Fluth unſerer Begierden und Verabſcheuungen.

Dieſes Dritte hängt nun gänzlich vom zweiten ab, mithin auch vom erſten, ſteht und fällt mit jenem.

Auch der Determiniſt glaubt von Herzen und lehrt nach ſeiner Art eine Gewalt über den Lauf unſerer Begierden und Verabſcheuungen, aber in keinem andern Sinn, als er glaubt, daß die Aufmerkſamkeit in unſerer Gewalt ſtehe (N. 1.)

4) Durch eine willkührliche Gewalt über die Vollſtreckung unſeres Willens durch korreſpondirende Handlungen und Bewegungen des Körpers, oder die ſogenannten motus voluntarios.

Es bedarf keiner Wahl unter den bekannten drey Hypotheſen der Gemeinſchaft zwiſchen Geiſt und Körper. Genug, wenn ich anhaltend gewiſſe Bewegungen meines Körpers will, und dieſes Wollen wird durch keine dazwiſchenkommende Vorſtellungen und Bedenklichkeiten unterbrochen,

brochen, ſo erfolgt die Bewegung ſelbſt, als eine entſchiedene unausbleibliche Folge meines Wollens.

Es kommt alſo lediglich darauf an, ob wir über dieſes Wollen ſelbſt, im indeterminiſtiſchen Sinn eine unmittelbare und direkte Gewalt haben. Es reducirt ſich folglich dieſes vierte Stük aufs dritte, dieſes aufs zweyte, und dieſes aufs erſte.

Ich brauche nun nicht noch einmal zu erinnern, wie fern der Determiniſt dieſelbige Sprache führte und von einer Gewalt über die Bewegungen unſers Körpers rede.

§. 20.

Der innere Sinn lehrt eine ſolche Willkühr nicht.

Aus dem 18. §. iſt alſo klar, daß die Erfahrung des innern Sinnes eine ſolche Willkühr im indeterminiſtiſchen Sinn nicht allein nicht lehre, ſondern auch nicht lehren könne.

Ein Einwurf, der von der möglichen Anſtrengung der Aufmerkſamkeit hergenommen iſt, kan durch genaue Zergliederung dieſes Zuſtandes ſogleich entkräftet werden.

§. 21.

Was es überhaupt heiſe: Unſere Aufmerkſamkeit anſtrengen?

Anſtrengung der Aufmerkſamkeit iſt eine, ungeachtet der empfundenen Schwierigkeit, fort-

dauernde vorſezliche Richtung der Aufmerkſamkeit auf gewiſſe Ideen und Gegenſtände. Sie ſchlieſt alſo in ſich:

1) Empfindung von Schwierigkeit. Dies zu verſtehen müſſen wir zuvor unterſuchen, unter welchen Umſtänden der Gebrauch und die Richtung unſerer Aufmerkſamkeit uns leicht werde.

2) Daß, ungeachtet dieſes zurükſtoſenden Gefühls der Schwierigkeit, das Wollen, der Vorſaz, unſere Aufmerkſamkeit ſo zu richten, fortdauere.

§. 22.

Leichtigkeit des Gebrauchs der Aufmerkſamkeit.

Leicht wird uns der Gebrauch oder die Richtung der Aufmerkſamkeit

1) Wenn die Idee ſchon an ſich eine gewiſſe natürliche Stärke hat.

2) Wenn durch die hinzutretende Vorſtellung des Nuzens, oder überhaupt eines gewiſſen Intereſſe, oder durch andere lebhafte und intereſſirende Nebenideen die an ſich ſchwache Idee belebt und unterſtüzt wird.

3) Wenn keine heterogenen und konträren Ideen die Aufmerkſamkeit vertheilen, und nach andern Richtungen hinziehen.

§. 23.

Schwierigkeit.

Schwer wird uns die Aufmerkſamkeit unter entgegengeſezten Verhältniſſen:

1)

1) Wenn die Idee für ſich eine geringe natürliche Stärke hat. Z. E. ſehr einfache abgezogene Begriffe.

2) Wenn nicht die zugeſellte Vorſtellung des Nutzens, der Wichtigkeit, überhaupt eines gewiſſen Intereſſe, der an ſich ſchwachen Vorſtellung zu Hülfe kömmt, und ſie belebt.

3) Wenn insonderheit konträre und heterogene Vorſtellungen die Kraft des Geiſtes nach ganz andern Richtungen hinlenken.

Schwierigkeit überhaupt iſt eine temporäre, oft nur momentane, **phyſiſche Unmöglichkeit.**

§. 24.

Erklärung des ganzen Phänomens.

Ich ſtrenge meine Aufmerkſamkeit an. Das heiſt:

1) Ich fühle zwar Schwierigkeit, §. 22. 23. gleichwohl aber iſt

2) der Wille da, ungeachtet aller Schwierigkeiten, meine Aufmerkſamkeit ſo zu richten. Und dieſer Wille wird

3) offenbar beſtimmt durch genugſam kräftige Bewegungsgründe von allerley Art.

4) Dieſes Wollen muß anhalten und fortdauren. Und dieſe anhaltende Thätigkeit der Seele gründet ſich wieder offenbar

5) auf die Fortdauer des Einfluſſes und der Würkſamkeit der Bewegungsgründe, auch wohl neue hinzutretende. Dazu kömmt

6) allmählige Abnahme der Schwierigkeit, glüklicher Fortgang, Belohnung der Mühe der Anſtrengung, u. ſ. w.

Gewiß iſt auch hier nicht das geringſte ohne entſcheidende Gründe.

§. 25.

Schlußanmerkung.

Die aus manchen Köpfen durch alle obigen Gründe (des zweiten Abſchnitts) nicht zu vertilgende Einbildung, der unverwerfliche Zeuge des innern Sinnes lehre es, daß man, unter vollkommen denſelben innern und äuſern Umſtänden, auch anders habe wollen und ſich entſchlieſen können, mag bey einigen allzukurzſichtigen wohl entſtanden ſeyn:

1) Daher, daß man bemerkte: Einerley Ermahnungen, Bewegungsgründe (**objektiv**) machen nicht auf alle Menſchen, ja nicht auf ein und ebendenſelben, zu verſchiedenen Zeiten, einerley Eindruk, ohne zu bedenken die unendliche **ſubjektive Verſchiedenheit.**

2) Daher, daß man das eigentliche Moment der würklichen Entſchlieſung verwechſelt mit dem Zuſtande **vorher**, und mit dem Zuſtande, nachdem wir ſchon gehandelt haben, und die Begierde verbrauſt hat, oder befriediget iſt.

Vor der völligen Entſchlieſung hatten die Bewegungsgründe noch nicht die volle Stärke und Würkſamkeit. Es ſchwankten die Vorſtellungen von entgegengeſezten Seiten noch hin und her.

Wenn

Wenn wir uns entſchloſſen, gehandelt, und die Begierde befriediget haben, ſo ſind nicht mehr völlig dieſelben Umſtände da, wie im Augenblik der Wahl. Denn

a) zeigt ſich jezt ſchon manchmal gleich die Erfahrung gewiſſer ganz unerwarteter Folgen.

b) Sobald die Bewegungsgründe ihre Würkung gethan haben, nach der Exploſion, fangen ſie an von Grad zu Grad ſchwächer zu werden, und nun kommen

c) diejenigen Vorſtellungen mit mehrerer Stärke zum Vorſchein, die vorher verdunckelt und geſchwächt waren.

Und nun wundern wir uns oft ſelbſt, wie es nur möglich geweſen ſey, ſo zu handeln — glauben, daß wir ein andermal gewis nicht wieder ſo etwas thun werden — und machen doch noch zu wiederholten malen die unangenehme Erfahrung der Schwäche unſers noch lange nicht genug befeſtigten Charakters.

IV.

Wie ferne der Menſch frey ſey? Beſtimmtere Darſtellung des Determinismus.

§. 26.

Erſte Vorerinnerung.

Freyheit bedeutet

1) manchmal eine gewiſſe urſprüngliche Anlage in der Natur des Menſchen zu einen künftigen Zuſtande möglicher Vollkommenheit ſeines jedesmaligen Wollens.

2) Manchmal dieſen Zuſtand nach und nach erworbener Vollkommenheit ſelbſt.

Die Nahmen moraliſche Freyheit und Sklaverey erläutern dieſe Bedeutungen.

§. 27.

Zweite Vorerinnerung.

Man ſpiele nicht mit den Worten: Vernunft und Sinnlichkeit — vernünftige und ſinnliche Vorſtellungen. Da ich aber nicht Luſt habe, mich ſelbſt auszuſchreiben, ſo verweiſe ich auf dasjenige, was ich in der allgemeinen praktiſchen Philoſophie S. 377 - 386 über dieſen zweydeutigen Ausdruck geſagt habe.

Einige nennen vernünftige Vorſtellungen nur diejenigen, wo ſich gar nichts ſinnliches, nach

nach der innern, oder äuſern Empfindung, mit einmiſcht. Auf dieſe Art, dächte ich, müßte jede Vorſtellung, ſo ferne ſie mich intereſſiret, zu den ſinnlichen gerechnet werden.

Denn, was iſt das Intereſſe anders, wenn man ſich nicht hinter Worte ſtecken will, als eine Art des Wohlgefallens. Sollte es alſo in dieſem Verſtande bey uns Menſchen eine einzige praktiſche Vorſtellung geben, die nicht ſinnlich wäre.

Das Intereſſe iſt eine Würkung, die erſcheint. Rechnet man nun alles, ſo fern es erſcheint, zur Sinnlichkeit, ſo gehört das Intereſſe zur Sinnlichkeit.

Der Grund des Intereſſe liegt zulezt in einer gewiſſen Einrichtung unſerer Natur, welche ſchon a priori vor allem Intereſſe da iſt. Hierinnen iſt aber kein Unterſchied zwiſchen dem empfundenen geiſtigſten urſprünglichen und unmittelbaren Intereſſe, und zwiſchen der gröbſten körperlichen urſprünglichen und unmittelbar angenehmen Empfindung. Denn der Grund des Angenehmen liegt auch da in einer bekannten, oder unbekannten Einrichtung unſerer Natur, die ſchon a priori da iſt.

Der lezte Grund alles wohlgefälligen und angenehmen, folglich auch alles intereſſirenden, muß liegen in dem Verhältnis zu einem gewiſſen Grundtriebe des Geiſtes. Das Intereſſe iſt nicht der Grund dieſes Triebes, ſondern der Trieb iſt der Grund des Intereſſe.

Zugegeben, daß die Idee, die ein Intereſſe für mich hat, nichts ſinnliches ſey, ſo giebt es zwar ein von allen ſinnlichen Vorſtellungen unabhängiges

Intereſſe, ein ganz urſprüngliches, nicht aus andern angenehmen Vorſtellungen abgeleitetes Intereſſe — aber das Intereſſe ſelbſt, das ich daran nehme, iſt etwas ſinnliches — und das Intereſſe im allgemeinſten Sinn iſt jederzeit der Grund unſerer würklichen Vorſäze und Entſchlieſungen.

Eine Entſchlieſung demnach, die von allen ſinnlichen unabhängig wäre, iſt wenigſtens bey uns Menſchen nicht möglich.

§. 28.

Dritte Vorerinnerung.

Man ſpiele auch nicht mit dem Ausdruck: **Wille, Wollen, Begierde.**

Wir verſtehen hier durch **Wollen** den ſogenanten voluntatem finalem, die endliche Entſchlieſung, den Ausſchlag unſerer Wahl unter mehrerern möglichen Arten zu handeln.

Wenn z. E. ſelbſt eine gröbere ſinnliche Begierde mit unſern Bewußtſeyn das Uebergewicht über die entgegengeſezten vernünftigen Vorſtellungen — des Sollens erhält, ſo iſt das ein **Wollen.**

Giebt man auf einen andern Gebrauch Achtung, ſo iſt **Wollen** bey einigen ſo viel, als das nothwendige Intereſſe, das ich an gewiſſen Vorſtellungen der Vernunft, unabhängig von allen andern ſinnlichen angenehmen Eindrücken finden muß.

Die unbekannte Einrichtung unſerer Natur, oder, das blos intelligible Vermögen, kraft deſſen ich an ſolchen Ideen, unabhängig von allem andern Intereſſe, ein

ein nothwendiges Intereſſe finden muß, iſt der Wille. So verſtehe ich wenigſtens die Ausdrücke: Der Wille ſey Cauſalität oder das Vermögen der Cauſalität durch Freyheit d. i. unabhängig von Beſtimmung durch ein anderes Intereſſe. Der Wille iſt gleichſam das *prius* (in ſigno rationis) und das Intereſſe das poſterius, oder die **Würkung des Verhältniſſes einer Idee zum Willen.**

Bey uns Menſchen iſt nun ein Wollen in der Bedeutung freilich oft nur voluntas nudae complacentiae, wie es die Alten nennten, und geht nicht allemal in würkliche Entſchlieſung und Handlung über.

Unterſcheidet man nun die Begierde von dem Wollen, Willen, ſo iſt jede Thätigkeit, ſo fern ſie ſchon durch etwas angenehmes und gefälliges nach der innern und äuſern Empfindung beſtimmt wird, Begierde.

§. 29.

Erſte Bedeutung der Freyheit.

Frey iſt oft ſo viel, als **ausgebreitet**, auf vieles ausdehnbar. In dieſem Verſtande ſagen wir, das die **Vorſtellungskraft** des **Menſchen** freyer ſey, als die **Vorſtellungskraft** des Thieres. Sie iſt auf mehreres ausbreitbar, da hingegen die Vorſtellungskraft der Thiere nur auf einen engen Kreis eingeſchloſſen iſt. Für menſchliche Vorſtellungskraft hingegen kan mit der Zeit alles Reiz der Aufmerkſamkeit bekommen.

Irwing nennt dieſes die Beachtſamkeit.

§. 30.

Zweite Bedeutung.

Eine Kraft würkt frey, in ſo ferne ſie

ihrer Natur, ihrer Beſtimmung, Tendenz, Geſetzen, gemäs zu würken durch nichts gehindert wird. Man kan hieraus abnehmen, in welchen Verſtande man ſage: Die Vernunft würkt frey auf unſere Entſchlieſungen.

In dieſer Bedeutung würde die Freyheit des Menſchen eine höhere Stufe der Vollkommenheit ſeyn, auf welcher er nicht gleich vom Anfang ſteht, ſondern zu welcher er nur nach und nach durch mühſame und anhaltend fortgeſezte Uebungen empor ſtrebt.

Man ſehe, was ich S. 38. aus Kant angeführt habe.

Ein Geiſt, der ganz reine Vernunft, dem die Vorſtellung deſſen, was recht und gut, durch ſein ganzes Daſeyn unverändert gegenwärtig iſt, iſt in dieſem Sinn urſprünglich frey. Wir werden es nur nach und nach. Bey uns iſt die Vernunft im Anfange nicht ohne Hinderniſſe praktiſch. Sie hat nicht volle Gewalt über das Begehrungsvermögen. Lauter Ausdrücke, die Kant ſelbſt braucht.

§. 31.

Dritte Erklärung.

Freyheit des Menſchen, als eine natürliche Anlage betrachtet, iſt, wie Baſedow ſagt, die Veränderlichkeit unſers Wollens durch moraliſche Mittel. Der Menſch iſt frey, in ſo fern ſein Wollen, wenn es gleich jezt noch nicht gut und richtig war, durch moraliſche Mittel verbeſſerlich, überhaupt beſtimmlich iſt.

Moraliſche Mittel aber ſind nicht blos die vollendeten Vernunftbegriffe, von Recht und Unrecht, mora-

moraliſch guten und böſen, von dem, was wir ſol-
len, ſondern überhaupt alle ſich allmählig entwickeln-
de und eintretende, deutliche und beſonnene Vor-
ſtellungen von etwas guten und böſen, die Ueberlegung
der verſteckten und entfernten Folgen, des Schadens
und Nutzens für eigene und fremde Vollkommenheit,
Strafen und Belohnungen, Lob und Tadel, einleuch-
tende Erinnerungen, allgemeine nach und nach gebil-
dete Maximen. ꝛc.

Dieſe Vorſtellungen, ſie mögen nun ſchon richtig, oder unrichtig, vollſtändig, oder unvollſtändig und einſeitig ſeyn, bringen, unter Bedingung einer gewiſſen Würkſamkeit und Stärke, das jedesmalige Wollen auf eine ſo entſcheidende Weiſe hervor, daß bey vollkommen demſelben Zuſtande der Erkenntnis und der Vorſtellungen der Entſchluß nicht anders ausfallen konnte.

Freyheit in dieſem Verſtande iſt alſo ſo viel, als **Verbeſſerlichkeit** unſerer praktiſchen Erkenntniß in der **Extenſion** und **Intenſion**, und vermittelſt derſelben auch unſerer Denkungsart, unſerer Geſinnungen und Entſchlieſungen.

§. 32.

Weitere Erläuterung.

1) Die Erwerbung und Entwickelung ſolcher praktiſchen Kenntniſſe und Vorſtellungen überhaupt hängt ab von Erfahrung, Unterricht und Nachdenken; folglich

a) von der Gelegenheit, die wir gehabt haben, Erfahrungen zu machen, oder Unterricht zu erlangen, folglich zum Theil von der ge-

ſammten Verknüpfung, in welcher wir durch unſer ganzes Daſeyn geſtanden haben.

b) vom vorſezlichen Gebrauch unſerer Aufmerkſamkeit und unſers Nachdenkens.

Aber dieſer Vorſaz aufzumerken und nachzudenken, hängt immer wieder auf eine entſchiedene Weiſe von Erfahrung des Schadens und Nuzens der gebrauchten oder unterlaſſenen Aufmerkſamkeit, von Beyſpielen und Umgang, Unterricht, Erziehung und Angewöhnung ab, folglich zulezt dennoch von unſerer ganzen Lage und Verknüpfung.

Nicht zu gedenken des möglichen urſprünglichen Unterſchiedes der Thätigkeit und Munterkeit der Geiſteskräfte.

Daher entſteht bey einem der Vorſaz, und die Fertigkeit des vorſezlichen Aufmerkens und Nachdenkens früher, bey dem andern ſpäter, bey dem einen ſchon jezt ſtärker und feſter, bey dem andern träger und ſchwächer.

§. 33.

Fortſezung.

2) Die Erweckung und Erneuerung ſolcher Vorſtellungen hängt ab

a) theils unmittelbar von blos äuſſern Veranlaſſungen und Verknüpfungen nach den Geſezen der Ideenaſſociation,

b) theils von der jezigen vorſezlichen Anſtrengung unſerer Erinnerungskraft,

c)

c) theils von der ehemaligen vorſetzlichen Uebung in gewiſſen Vorſtellungen und Verknüpfung derſelben mit andern ſo, daß ſie nach den Geſetzen der Ideenverbindung nunmehr in kritiſchen Augenblicken leicht von ſelbſt aufwachen.

Aber jenes vorſetzliche Nachdenken und Beſinnung, (litt. b.) und dieſe vorſetzliche ehemalige Uebung in gewiſſen Vorſtellungen und abſichtlich künſtliche Verknüpfung mit andern, (litt. c.) hängt ſelbſt wieder auf eine entſchiedene Weiſe ab von eigener Erfahrung des Schadens oder Nutzens, von eigener Einſicht der Nothwendigkeit, oder von Unterricht, und Erziehungen, der frühzeitigen oder vernachläßigten Gewöhnung, folglich ultimato doch auch wieder von der ganzen Lage und Verknüpfung, in welcher ein Menſch durch ſein ganzes Daſeyn geſtanden hat.

§. 34.

Fortſetzung.

3) Die Würkſamkeit endlich, oder der beſtimmte Grad des Einfluſſes der Vorſtellungen auf unſer jedesmaliges Wollen hängt nicht unmittelbar von unſerm Wollen ſelbſt ab, ſondern:

a) davon, daß ſie zahlreich, leicht, ſchnell, lebhaft, und mit dem Gefühl der Ueberzeugung eintreten.

Wie viel ein jeder dieſer Umſtände zu bedeuten habe, iſt in der Allg. prakt. Philoſophie S. 368-373. zur Genüge erörtert worden.

b) alſo von der jedesmaligen individuellen Lage des Ge-

Gemüths und des Körpers, (nach unläugbaren anthropologiſchen Grundſätzen.)

c) von der urſprünglich verſchiedenen mehrern, oder mindern Munterkeit, Thätigkeit und Stärke der Geiſteskraft.

d) von der jetzigen vorſetzlichen Richtung meiner Aufmerkſamkeit auf gewiſſe Bewegungsgründe, daß ich dieſe Jdeen vorſetzlich feſthalte, und dadurch den Einfluß anderer ſchwäche.

Und auf dieſe Weiſe hat unſer Wollen einen Einfluß (indirecte) auf das Wollen d. i. wir können durch das vorſezliche Auffaſſen und Feſthalten gewiſſer Vorſtellungen den Einfluß derſelben auf ein anderweitiges Wollen befördern.

e) von der ehemaligen vorſetzlichen Uebung in gewiſſen praktiſchen Vorſtellungen, daß ſie zur beſtimmten Zeit, wo es nöthig iſt, von ſelbſt leicht, ſchnell, lebhaft, zahlreich und mit Gefühl der Ueberzeugung eintreten. Aber

f) alle dieſe Vorſäze ſelbſt hängen wiederum ab von Erfahrung und Einſicht des Nuzens, und der Nothwendigkeit ſolcher vorſezlichen Uebungen und Richtungen unſerer Denkkraft, von Ermahnung und Unterricht, von Erziehung und Angewöhnung, folglich von tauſenderley Umſtänden, welche in der geſammten Verknüpfung liegen.

§. 35.

Erſtes Reſultat aus dem bisherigen.

Wenn wir demnach nicht bey den nächſten und nähern Gründen unſers jedesmaligen Wollens ſtehen

ſtehen bleiben, ſondern nach den entfernteſten Grün-den forſchen, und ſolche wenigſtens im Allgemeinen angeben ſollen, ſo liegen dieſe

1) in einer urſprünglichen Einrichtung und verſchiedenen gröſern oder geringern Vollkommenheit des menſchlichen Geiſtes ſelbſten.

2) in der geſammten Verknüpfung, in welcher jedes vernünftige Weſen durch ſein ganzes Daſeyn ſteht, und geſtanden hat.

Es iſt wahr, daß vieles von dieſen Verknüpfungen ſelbſt wieder von unſern vorſezlichen Handlungen abhängt. Allein von dieſen gilt doch wieder das vorhergehende.

§. 36.

Zweites Reſultat.

Kein Menſch kan, wenn wir ſeinen ganzen innern und äuſern Zuſtand bis auf den erſten Keim verfolgen, **ſchon jezt** anders, vollkommener, weiter ſeyn, als er iſt.

Aber er kan anders werden, wenn er will. Er **ſoll** und muß auch anders werden und weiter kommen.

Dieſe Vorſtellung ſelbſt, daß wir anders werden können, wenn wir wollen, und den Vorſaz haben, die Einſicht, daß wir anders werden müſſen und ſollen, gehört unter die vorzüglichſten moraliſchen Beſtimmungsmittel des Wollens ſelbſt.

Ob gleich dieſe Dinge bey einem Menſchen eher, bey dem andern ſpäter, kräftig und würkſam werden, welche

welche Verſchiedenheit dann wieder ihre entſcheidenden Gründe in den vorher angezeigten Stücken und Urſachen findet.

§. 37.
Nachtrag zum §. 31.

Der Menſch iſt frey, in ſo ferne ſein Wollen durch moraliſche Mittel beſtimmlich und verbeſſerlich iſt. Zu dieſen gehören nun Vorzugsweiſe die vollendeten Begriffe von **Recht** und **Unrecht**, der Gedanke von **ſittlicher Nothwendigkeit**, von **Sollen**, **Verbindlichkeit**, **Pflicht**.

Der Menſch iſt alſo frey, in ſo ferne er

1) nicht nur dieſer Begriffe und Vorſtellungen fähig, ſondern in ſo fern es ihm auch

2) möglich iſt, durch den Gedanken von ſittlicher Nothwendigkeit, durch den kategoriſchen, und die in Beziehung auf denſelben ſtehenden hypothetiſchen Imperative, mit andern Worten, durch den Gedanken von Pflicht, ſelbſt wider die entgegenſtrebenden ſinnlichen Triebe und Begierden, beſtimmt zu werden.

Er iſt frey, in ſo fern es möglich iſt, **nach und nach** unabhängig zu werden von dem Einfluß, von den Hinderniſſen der Sinnlichkeit im Gegenſaz der vernünftigen Vorſtellung des Rechts und Unrechts, der ſittlichen Nothwendigkeit, oder des Sollens.

Er iſt frey, in ſo fern es möglich iſt, nach und nach jedesmal ein ſo überwiegendes Intereſſe zu finden an

an dem, was er ſoll, daß er nun nichts ſtärker will und begehrt, als das, was er ſoll; — unabhängig zu werden von der Nötigung, von dem hinreiſenden, von der Gewalt entgegenſtehender ſinnlicher Antriebe und Neigungen.

Um aber jenem an ſich natürlich nothwendigen Intereſſe das Uebergewicht zu verſchaffen, iſt nicht allein alles dasjenige nothwendig, was §. 34. über die Würkſamkeit der Vorſtellungen geſagt worden iſt, ſondern die Sinnlichkeit ſelbſt muß in einem gewiſſen Verſtande dieſes Uebergewicht befördern helfen, inſonderheit durch die gar wohl mögliche herrſchende und unüberwindlich gewordene Ueberzeugung:

Daß, wenn ich allezeit will, was ich ſoll, ſo geſinnt bin, wie ich ſoll, wenn ich thue, was Recht iſt, troz aller Aufopferungen und Einſchränkungen gewiſſer Privatvorheile, meiner partikulären Wünſche und Neigungen, ich auch mein eigenes wahres Beſte, meine Glükſeligkeit, die Zufriedenheit mit mir ſelbſt, und mit dem Lauf der Dinge in der Welt, auf die ſicherſte Weiſe befördere in Zeit und Ewigkeit.

Man leſe darüber die Betrachtungen in der Moral. S. 435 - 458. Wer ſich einbildet, daß ohne dieſe Ueberzeugung das Intereſſe des Sollens in jedem Fall das ſichere Uebergewicht über alle entgegengeſezte Reize behalten könne, der kennt den Menſchen nicht, oder will mit Fleis nicht verſtehen, was andere ehrliche Leute beym Ausdruck Glückſeligkeit denken.

Man ſieht leicht ein, daß dieſe Unabhängigkeit gewis kein urſprünglicher Zuſtand unſerer Natur ſey, ſondern nur nach und nach erworben werden könne.

Wenn nun die Vorſtellung der ſittlichen Nothwendigkeit, der Gedanke von Pflicht und Sollen, wenn

das Intereſſe der Vernunft ſo kräftig und überwiegend wird, daß es das feſte Wollen, den feſten Vorſaz und Entſchlieſung ſelbſt hervorbringt, ſelbſt den entgegengeſezten partikulären Trieben und Neigungen zuwider, ſo iſt jener beſtimmte Einfluß eben ſo wohl phyſiſche Nothwendigkeit in der Bedeutung des 5ten §.

Daß aber die Einſicht der ſittlichen Nothwendigkeit bey einem eher, bey dem andern ſpäter ſich entwickelt, daß dieſe erlangte Einſicht bey einem ſchon kräftiger iſt, als bey dem andern, das hat alles wieder ſeine entſcheidenden Gründe; zulezt einmal in der verſchiedenen urſprünglichen Anlage und Vollkommenheit der Geiſter, und dann in ihrer geſammten Verknüpfung und dem Einfluß der Umſtände.

Einiges über die Grade der Vollkommenheit der Freyheit nach determiniſtiſcher Schätzung wird erſt weiter unten vorkommen.

V.

Beantwortung der gefürchteteſten Einwürfe wieder den Determinismus.

§. 38.

Vorerrinnerung.

Ich eile jezt den §. 15. entworfenen Plan zu vollenden. Der innere Sinn lehrt weder unmittelbar, noch mittelbar directe Freyheit und Willkühr in indeterminiſtiſchen Sinn §. 16 - 18. Vielleicht ſind die apagogiſchen Beweiſe deſto überzeugender. Laßt uns ſehen!

§. 39.

Erſte allgemeine Beſchuldigung.

Der Determiniſt hebe alle Sittlichkeit auf.

Die fürchterlichſte Anklage des Determiniſten auf Leib und Ehre iſt dieſe, daß durch ſeine Lehre alle Moralität, aller Unterſchied zwiſchen dem phyſiſchen und moraliſchen, alle ſittliche Begriffe, Urtheile und Empfindungen aufgehoben würden.

Wer ſich einbildet, daß es dergleichen Gegner nicht mehr gebe, der leſe das Compliment, was im erſten Aufſatz des erſten Bandes der philoſophiſchen Unterhaltungen (Leipzig 1786.) über die weſentliche Kraft der menſchlichen Seele dem Determiniſten gemacht iſt: Die Lehre von der Nothwendigkeit untergrabe alle Religion und Sittlichkeit — die Natur der Freyheit ſey vielmehr

mehr, gegen alle möglichen Handlungen in vollem Gleichgewichte zu bleiben.

Der Ungrund dieſes Vorwurfs zeigt ſich durch genauere Beſtimmung der Begriffe.

§. 40.

Erſte Bedeutung des moraliſchen.

Moraliſch heiſt

1) alles, ſo fern es durch deutliche und beſonnene Vorſtellungen beſtimmt wird, oder doch beſtimmlich iſt, alſo auch insbeſondere dasjenige, was, und in ſo ferne es unabhängig von blos ſinnlichen Trieben durch Vernunft-Ideen beſtimmlich iſt.

Moraliſch wäre alſo das Intereſſe, das wir an gewiſſen Vernunftideen, unabhängig von einem andern Intereſſe fänden, moraliſch unſere Vorſäze und Entſchlieſungen, alſo unſere Zweke und Abſichten, und was davon weiter abhängt.

In dieſer Bedeutung wird kein vernünftiger Mann behaupten, daß der Determiniſmus die Sittlichkeit aufhebe.

§. 41.

Zweite Bedeutung.

Moraliſch heiſt

2) alles, was u. ſ. f. es auf unſer Wollen, auf unſere Denkungsart, auf unſere Geſinnungen und Ent-

Entſchlieſungen einen Einfluß hat, oder haben kan.

In dieſer Bedeutung könnte man das ſogenannte malum metaphyſicum, oder die urſprünglichen Schranken der mnſchl. Natur, gar füglich ein angebohrnes moraliſches Uebel nennen.

Auch in dieſer Bedeutung wird hoffentlich niemand behaupten, daß Determiniſmus die Sittlichkeit aufhebe.

§. 42.

Dritte Bedeutung.

Moralität bedeutet

3) diejenige Beſchaffenheit, oder dasjenige Verhältniß unſerer Geſinnungen, Handlungen, Entſchlieſungen, da ſie, als Recht oder Unrecht, als ſittlich gut, oder böſe, als etwas, das da ſeyn, oder nicht ſeyn ſoll, betrachtet werden.

Nun mag man den allgemeinen Begriff von Recht und Unrecht beſtimmen, wie man will, entweder auf die Art, wie es in der allg. praktiſchen Philoſophie S. 435. ff. geſchehen iſt, oder auf andere Weiſe, ſo wird durch Determiniſmus dieſer ſittliche Unterſchied eben ſo wenig, als der Begriff des Sollens, oder der ſittlichen Nothwendigkeit, aufgehoben.

§. 43.

Vierte Bedeutung.

Moralität bedeutet endlich

4) denjenigen Umſtand von Etwas, vermöge deſſen

es mir zugerechnet werden kan. (Grund der Imputabilität)

Eine genauere, gleich folgende Zergliederung, was es heiſe: Jemand etwas zurechnen, wird uns belehren, daß auch in dieſem Sinn Determiniſmus die Sittlichkeit nicht aufhebe.

§. 44.

Imputatio facti.

Einem etwas zurechnen heiſt

1) nur urtheilen, daß er als Urheber (auctor) vor etwas zu betrachten ſey.

Wenn wir nun aber jemand Urheber von etwas nennen, ſo haben wir entweder ſchon dabey die Nebenideen von Lob und Tadel, Schuld oder Verdienſt, im Gedanken, oder wir brauchen den Ausdruck: Urheber von etwas ſeyn, in einem noch ganz gleichgültigen Sinn.

In dieſem lezten Falle bin ich Urheber, nicht blos Urſache,

a) von jeder vorſezlichen Handlung, oder Unterlaſſung, oder von jeder Handlung, die ich gewolt habe.

b) von allen dem, was in einem ſolchen vorſezlichen Thun und Laſſen auf irgend einige Weiſe weiter gegründet iſt, (ich mag es nun vorausgeſehen, beabſichtiget haben, oder nicht, es mag mich deswegen Lob und Tadel treffen, oder nicht,

es

es mögen mir darüber Vorwürfe gemacht werden können, oder nicht) folglich auch

c) von jeder ſogenannten *actione, ad libertatem relata.*

Dieſe Art der Zurechnung, dieſes blos theoretiſche Urtheil, wird durch den Determiniſmus offenbar nicht aufgehoben.

In dieſem Verſtande iſt Gott Urheber von allem, was da nur iſt und geſchieht.

§. 45.

Imputatio meriti.

Allein gemeiniglich faßt man bey dem Ausdruck: Einen als Urheber von etwas anſehen, ihm ſolches zurechnen, ſchon

2) die Idee von Lob und Tadel, von Schuld und Verdienſt, Straf- und Belohnenswürdigkeit. Und nun fragt ſichs: Ob dieſe ſo natürlichen moraliſchen Begriffe und Urtheile, ob Zurechnung zu Lob und Tadel, zu Schuld und Verdienſt, zu Strafe und Belohnung, durch den Determiniſmus aufgehoben werden?

§. 46.

Sittliches Lob.

Lob und Tadel überhaupt hat zum Gegenſtand Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Vorzüge oder Mängel eines Dinges in Vergleichung mit andern ſeiner Art.

Sittliches Lob oder Tadel wird alſo zum Gegenſtand haben die Vollkommenheit oder noch mangelhafte Beſchaffenheit der Denkungsart und Geſinnungen eines Menſchen, mit einem Worte, ſeines ſittlichen Zuſtandes (§. 40.)

Wir **loben** alſo die Denkungsart und Geſinnungen eines Menſchen, ſeine Entſchlieſungen, ſeine Abſichten und Bewegungsgründe, und theilnehmungsweiſe auch ſeine äuſerlichen Handlungen, in ſo fern wir an denſelben Schicklichkeit, Rechtmäſigkeit, Gemeinnüzigkeit antreffen, mit einem Worte, **wenn ſie ſo ſind, wie ſie ſeyn ſollen**, ohne darauf zu ſehen, oder vorauszuſezen, daß daſſelbige Weſen, nach ſeiner urſprünglichen Anlage, und nach allen Umſtänden, auch jezt ſchlechter hätte ſeyn können.

Denn wäre dieſes zum vernünftigen Lobe erforderlich, ſo müßte man alles Lob Gottes für Unſinn erklären, da in den göttlichen Vollkommenheiten nichts anders ſeyn kann, als es iſt.

Moraliſches Lob bleibt alſo auch nach dem determiniſtiſchen Syſtem ein wahres und richtiges Urtheil, welches ſich auf die Vorſtellung von **Sollen** bezieht.

Es iſt auch die Aeuſſerung deſſelben vernünftig und nüzlich. Denn es iſt etwas angenehmes. Es gehört unter die moraliſchen Ermunterungsmittel des gelobten ſelbſt, und anderer zur Nacheiferung.

§. 47.

§. 47.

Sittlicher Tadel.

Sittlicher Tadel iſt das Urtheil von Unvollkommenheit und noch mangelhafter Beſchaffenheit der Geſinnung und Denkungsart eines vernünſtigen Weſens, und theilnehmungsweiſe auch ſeiner äuſerlichen Thaten, ſo fern wir ſie als aus jenen Quellen entſprungen denken, mit einem Wort, das Urtheil, **daß es noch nicht ſo ſey, wie es ſeyn ſoll.**

Auch hier ſetzen wir noch nicht voraus, oder behaupten, daß dieſes Weſen, nach allen ſeinen Umſtänden, nach ſeiner ganzen urſprünglichen Anlage und Verknüpfung, ſchon jetzt anders ſeyn könne, ſondern es iſt genug, daß wir zeigen können, **daß es anders ſeyn ſolle, und auch werden könne.**

Solcher moraliſcher Tadel bleibt auch nach dem deterministiſchen Syſtem ein gegründetes Urtheil. Seine Aeuſerung iſt vernünftig und nützlich. Sie gehört ſelbſt unter die **moraliſchen Verbeſſerungsmittel** des Getadelten ſelbſt und anderer.

§. 48.

Unwille über andere.

Man glaubt, daß nach deterministiſchen Grundſätzen weder **Unwille** über das noch ſo viele Mängel verrathende Betragen anderer, noch auch **Reue** über unſere eigenen Vergehungen ſtatt finden könne.

Pöbelhafter Unwille, mit Haß und Rachgier, gegen die Perſon verbunden, findet freilich bey einem

nem ſich ſeiner Grundſätze immer bewußten und ſie ausübenden Determiniſten, er ſey Pädagog, oder Richter, nicht ſtatt.

Aber ein gewiſſes Misvergnügen und Verabſcheuung der nach ſo merklichen Mängel und Unvollkommenheiten der Denkungs- und Handlungsart des andern iſt, auch nach den Determiniſmus, eine natürlich nothwendige Empfindung, und die Aeuſerung dieſes Misvergnügens iſt eben ſo nützlich und heilſam. Sie gehört unter die moraliſchen Beſtimmungsmittel.

§. 49.

Reue.

Alter Weiber Reue, die ganz zweklos nur über dem Geſchehenen brütet — darüber vergißt, die Quellen der Vergehungen aufzuſuchen, und für die Zukunft zu verſtopfen, wird freilich, zum Glük der Menſchheit, durch die Grundſätze des Determiniſmus aufgehoben, und verwerflich.

Eine vernünftige und heilſame Reue hingegen, die auch nach jenem Syſtem ſtatt findet, beruht auf folgenden Stücken.

1) wenn ich bemerke, daß ich unrecht gehandelt habe, nicht ſo, wie ich hätte handeln ſollen, ſo empfinde ich, peinlich genug, den innern Widerſpruch mit den Forderungen der Vernunft, deren Autorität ich ſelbſt anerkannt, oft auch andern eingeſchärft habe,

2) ich ſtelle mir die ſchädlichen Folgen recht lebhaft vor, die aus meiner Handlung entſtanden ſind,

ſind, und noch weiter hätten entſtehen können, deren Lauf oft nicht mehr in meiner Gewalt ſteht. Daraus entſteht natürlicher Weiſe ernſtlicher Abſcheu, und ein heilſames Erſchrecken vor dieſer Denkungs- und Handlungsart.

3) Ich denke nach den Quellen der Vergehung und ſittlichen Unordnung, den Mängeln, die ſich noch bey mir finden, woher die Anomalie ihren Urſprung nahm. Auch dieſe erregen natürliches Misfallen und Abſcheu. Daraus entſteht

4) der Vorſaz, das ernſtliche Wollen, ſo etwas nicht wieder zu thun, die Quelle der Handlungen zu verſtopfen, die Mängel immer mehr wegzuſchaffen, die ich bey dieſer Gelegenheit ſo nachdrücklich habe kennen lernen.

5) Alsdenn vergeſſe ich, was dahinten iſt, und ſtrecke mich nach dem, was vor iſt.

Dies iſt die Reue zur Seligkeit — eine Reue, die niemand gereuet.

§. 50.
Zurechnung zu Verdienſt.

Verdienſt iſt vorſezlich und abſichtlich geſtifteter beträchtlicher Vortheil für andere, fürs allgemeine Beſte (durch Handlungen, die kein Menſch von uns erzwingen durfte)

Da nun der Determiniſt nicht Abſicht und Vorſaz aufhebt, ſo wird auch durch ſeine Grundſäze der ſittliche Begriff von Verdienſt gar nicht vernichtet.

§. 51.

§. 51.

Schuld (*culpa late ſ. d.*)

Schuld im weitläuftigen Sinn ſoll weiter nichts andeuten, als daß einer nicht ſo gehandelt hat, wie er hätte handeln ſollen, und, wenn er recht ernſtlich gewollt hätte, auch hätte handeln können.

Unſer Gefühl ſowohl, als das entwickelte Urtheil, von **Schuld** gründet ſich alſo auf Erkenntnis und Vorſtellung der ſittlichen Nothwendigkeit, oder daß wir anders hätten handeln ſollen, und auch können, wenn wir recht ernſtlich gewollt hätten, ob wir gleich oft deutlich genug einſehen, wie es ganz natürlich zugieng, daß wir jezt noch nicht ſo haben handeln wollen.

Culpa late ſic dicta, ſagt man ſonſt, iſt defectus *vincibilis rectitudinis* actionum humanarum *debitae* — *Vincibilis* bedeutet aber hier nicht, daß dieſer Mangel bey dieſem Subjekt, nach allen Umſtänden und Bedingungen, **ſchon jezt** habe weg ſeyn können, ſondern

a) daß er inskünftige weggeſchaft werden kan,
b) auch weggeſchaft werden ſoll und muß,
c) auch ſchon jezt weg ſeyn könnte, NB. wenn ich gewollt hätte. Aber freilich entſteht da erſt wieder allemal die aus dem obigen zu beantwortende Frage: **warum wollte ich jezt noch nicht?**

§. 52.

Schuld im engern Sinn.

(*Culpa, dolo oppoſita.*)

Schuld im engern Verſtande wird dem *dolus*;

dolus; Unvorſichtigkeit, Nachläßigkeit, Fahrläſſigkeit den wiſſentlichen Vergehungen entgegengeſezt.

Schuldhaft hat jemand gehandelt, wenn er ſeine Aufmerkſamkeit nicht ſo hat anſtrengen und richten wollen, wie er ſollte, und, wenn man blos auf die äuſerlichen Umſtände ſieht, auch konnte, um ſich die richtige Erkenntniß der Beſchaffenheit der Handlungen, und ihrer Folgen zu verſchaffen.

Schuld im engern Sinn beſteht alſo darinnen, daß es einem Menſchen noch an der gehörigen Fertigkeit, und an dem ernſten Vorſaz mangelt, vor der Entſchlieſung alles gehörig zu überlegen und zu überdenken.

Alle andere Begriffe, die man zu geben pflegt, kommen auf den unſrigen zurück. Z. E. Culpa oritur ex neglecta attentione et reflexione debita — culpa ſtr. s. d. eſt defectus vincibilis rectitudinis intellectus &c.

Hatte hingegen jemand die richtige Erkenntnis, aber ſie war nicht kräftig und würkſam genug, die entgegengeſezten Reihe zu überwältigen, er wollte alſo nicht darnach handeln, ſo handelt er — *doloſe*, wiſſentlich und vorſezlich unrecht.

Nichts anders ſagen die Erklärungen: Dolus eſt defectus vincibilis rectitudinis voluntatis — oder: wenn einer ſciens volensque böſe handelt.

Man ſehe Mayer (J. E.) über den Vernunftſchluß II. Th. S. 182.

Auch dieſe Begriffe und der Unterſchied von culpa und dolus bleiben demnach in dem deterministiſchen Syſtem — folglich auch die darauf beruhenden Begriffe des

des überwindlichen oder unüberwindlichen Irrthums und Unwiſſenheit. Man vergleiche:

meine Initia philoſophiae juſti. §. 100. überhaupt §. 97 ⸗ 101.

§. 53.

Noch eine Bedeutung von Schuld, (*reatus poenae.*)

Schuld bedeutet auch oft ſo viel, als Strafbarkeit, Strafwürdigkeit. Es muß alſo gezeigt werden, daß auch nach dem deterministiſchen Syſtem Strafen vernünftig ſind, und alle vernünftige erweisliche Zwecke der Strafen bleiben.

§. 54.

Natürliche Strafen.

Es würde eine ganz zwekwidrige Weitläuftigkeit ſeyn, wenn ich hier erſt den Begriff der Strafe mit allen ſeinen Zweideutigkeiten auseinander ſetzen, den eben ſo vieldeutigen Unterſchied natürlicher und poſitiver Strafen erklären, die ganze Lehre vom innerlichen und äuſerlichen Zwek der Strafen einſchalten, und die darüber geführten Streitigkeiten hier erſt erörtern wollte.

Ich habe meine Gedanken darüber ausführlich genug geäuſert theils in den initiis philoſophiae juſti §. 88. ff. §. 128. ff. theils, und vorzüglich in den initiis philoſophiae de Deo §. 77 ⸗ 87.

Mit Ueberzeugung empfehle ich aber darüber noch insbeſondere:

Cäſars

Cäſars (K. Adolph) Ueberſezung des Valazé in den Zuſätzen n. II. S. 59 - 113. verglichen mit

Ebendeſſ. Denkwürdigkeiten aus der philoſophiſchen Welt 4ten B. 6te Abh.

und ſchränke mich hier auf folgende allgemeine Betrachtungen ein.

In Anſehung der ſogenannten natürlichen Strafen hat der Determiniſt keine Schwierigkeit.

Sie ſind natürliche unausbleibliche Folgen der noch mangelhaften Denkungs- und Handlungsart des Subjekts. Wollte ſie Gott immer auſerordentlicher Weiſe aufheben, und dieſe Würkungen von ihrer Urſache trennen, ſo würde alle Ordnung und Regelmäſigkeit in der natürlichen Folge der Dinge aufgehoben. (harmonia conſecutionum in mundo, lex convenientiae) Dieſes nennen einige den innern Zweck der Strafen.

Sie ſind auſſerdem moraliſche Veränderungs- und Beſſerungsmittel deſſen, der ſie an ſich, oder an andern erfährt. Auch dieſer äuſere Zweck bleibt nach den determiniſtiſchen Syſtem.

§. 55.

Zwecke poſitiver Strafen — Erſter Zweck.

Bey poſitiven Strafen ſind nur folgende äuſerliche Zwecke vernünftig denkbar:

1) Den Geſtraften zu beſſern (*) — wenigſtens die künftigen Ausbrüche ſeiner mangelhaften Denkungsart durch vermehrte Furcht zurückhalten.

Die:

Dieſer Zweck bleibt offenbar auch beym Determinismus.

Wir ſtrafen dich nicht, als ob du ſchon jezt nach allen Umſtänden anders ſeyn könnteſt, ſondern damit du anders werdeſt, wie du ſeyn und werden ſollſt.

*) Nur auf eine entfernte Weiſe kan die Strafe zur Beſſerung etwas beytragen, in ſo fern ſie die Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt, auf unſer Betragen, und deſſen Gründe verſtärkt.

§. 56.

Zweiter Zweck.

Poſitive Strafen können

2) die Abſicht haben, die Geſellſchaft von einem unverbeſſerlichen Mitgliede zu befreyen, und zu ſichern, nach dem Rechte der Selbſtvertheidigung. Man kan hierbey

a) immerhin nachgiebig ſeyn, und ſolche Uebel Strafen nennen. Aber freilich iſt

b) die Frage: ob es der Wahrheit gemäs ſey, irgend ein Glied einer Geſellſchaft unverbeſſerlich zu nennen? Inzwiſchen wenn

c) der Fall einträte, wo die Geſellſchaft eines ihrer Glieder durch Mittel, die ſie in ihrer Gewalt hat, zu beſſern, oder ſich für die Zukunft auf andere Weiſe zu ſichern, nicht getraute, ſo kan der Geſellſchaft das Recht nicht abgeſprochen werden, ſich dieſes Gliedes durch die darzu allein hinlänglichen Mittel zu entledigen.

Ein

Ein deterministiſch denkendes Glied ſelbſt würde es der Geſellſchaft nicht verdenken können, daß ſie ſolches nicht weiter dulten will. Es muß dies Recht der Geſellſchaft anerkennen, da es an der Stelle der Geſellſchaft eben ſo handeln würde.

§. 57.

Dritter Zweck.

Ein möglicher Zweck der poſitiven Strafen wär

3) andere abzuſchrecken.

Das Recht der Sicherheit giebt freilich der Geſellſchaft, oder dem Obern in der Geſellſchaft ein Recht ſolche Strafen anzudrohen, welche zur nöthigen Abſchreckung unentbehrlich ſind, und wenn ſie angedroht ſind, ſie auch zu vollziehen.

Ein Determiniſt wird auch dieſes Recht der Geſellſchaft nicht abſprechen.

Ob aber der Fall eintreten könne, daß Androhung des Todes, und Vollziehung dieſer Drohung, das einzige hinlängliche Mittel der zur Sicherung der Geſellſchaft und ihrer Glieder nöthigen Abſchreckung ſey, braucht hier nicht erörtert zu werden. (*)

Geſetzt aber, daß dies ein möglicher Fall ſey, ſo kann der Verbrecher, den dieſes Uebel trift, ſich nicht über die Geſellſchaft beklagen, und ihr das Recht abſprechen, ſo mit Ihm zu verfahren.

Ob er Urſache hat mit ſeinem Schöpfer zu hadern, ſein Daſeyn zu verfluchen, wird in der Folge bey den theologiſchen Schwierigkeiten des Determiniſmus beantwortet werden.

(*) Man ſehe die §. 54. angeführten Denkwürdigkeiten aus der philoſ. Welt.

§. 58.

Verbindlichkeit, Pflicht, Geſetze.

Die Begriffe von Verbindlichkeit, Pflicht, und Geſetzen, werden durch Determinismus nicht aufgehoben. Alles reducirt ſich auf dem Begriff der **Verbindlichkeit.**

Dieſe iſt einerley mit dem Begriff der ſittlichen Nothwendigkeit, oder der Einſicht, daß ich ſo oder ſo handeln **ſoll.**

Dieſe Forderung bleibt ja allemal gerecht, wenn es gleich ausgemacht iſt, daß wir nicht ſogleich und auf einmal ſo **ſeyn können**, wie wir **ſeyn ſollen.**

Es iſt ja doch nothwendig und nützlich, daß uns das erhabene Ziel vorgehalten werde, wornach wir laufen ſollen.

Es iſt genug, daß wir ſo werden können, wenn wir ernſtlich wollen, und daß dieſes ernſtliche Wollen ſelbſt durch den Einfluß der Bewegungsgründe, wohin auch die Vorſtellung der ſittlichen Nothwendigkeit, oder des Sollens, der Verbindlichkeit, eben mit gehört, befördert werden kan, und wird.

§. 59.

§. 59.

Der Trugſchluß der Faulheit findet keinen Schuz beym Determiniſmus.

Man bildet ſich ein, daß die Lehre von der allgemeinen Nothwendigkeit den **Trugſchluß der Faulheit** (ſophisma pigrum, λογον αεγον) erzeuge, und begünſtige: Wenn alles nothwendig iſt, wenn die Sachen jedesmal **ſchon jezt** noch nicht anders ſeyn können, als ſie **jezt** ſind, ſo brauche ich nichts ſelbſt zu thun ich brauche meine Kräfte nicht anzuſtrengen, ich darf nur meine Hände in den Schoos legen. Es geſchieht doch, was geſchehen ſoll.

Dieſe Folge würde alsdenn ſtatt finden,

1) wenn die Dinge unveränderlich ſo bleiben müßten, wie ſie einmal ſind.

2) Wenn der Determiniſt nicht auf das bündigſte zeigte, daß unſere vorſezlichen Handlungen von dem wichtigſten Einfluß ſind für den Gang der Begebenheiten in der Welt, um unſern und anderer phyſiſchen und ſittlichen Zuſtand zu verbeſſern; wenn ſie nicht ſelbſt zu den entſcheidenden Gründen des Laufs der Dinge mit gehörten.

Das Maas der Würkungen unſerer Bemühungen hängt freilich nicht von unſern vorſezlichen Handlungen allein ab — aber ohne Würkung und Einflüſſe ſind dieſe niemals — wenigſtens nicht das **Bewußtſeyn, das unſrige gethan zu haben** — Von dem würklichen Erfolg müſſen wir unſre **Zufriedenheit**, und den Eifer zu handeln nicht abhängig machen.

3) Wenn nicht dieſe Vorſtellung ſelbſt, daß ich handeln und mitwürken kan, und muß, daferne dies oder jenes erreicht werden ſoll, unter die beſtimmenden Gründe meines Wollens, meiner vorſezlichen Handlungen gehörte.

§. 60.

Auch der Determiniſt kan beten.

Von ähnlichen Gehalt mit dem vorigen iſt der Einwurf gegen die Nothwendigkeit und Nüzlichkeit des Gebets aus determiniſtiſchen Gründen.

Er verſchwindet, wenn man die Natur und Abſicht des Gebets nach deutlichen Begriffen erwägt.

§. 61.

Was das Gebet ſey, und was zu einen vernünftigen Gebet gehöre.

Das Gebet (wir reden hier nur vom innerlichen Gebet) iſt ein Wunſch, ein Verlangen unſers Herzens, verbunden mit der Erhebung unſerer Seele zu Gott. Dieſe erfordert

1) die Vergegenwärtigung des Gedankens unſerer abſoluten Abhängigkeit in Anſehung alles Guten von Gott, als der lezten Quelle.

2) Das feſte Vertrauen, oder die Vergegenwärtigung der Ueberzeugung, daß ich das gewünſchte Gut gewiß erhalten werde, wenn es in dieſer Verknüpfung,

knüpfung, die nach dem höchſten Geſez des allgemeinen Beſten unabänderlich gedacht und gegründet iſt, möglich war, folglich auch

3) die Ueberzeugung, wenn mir mein Wunſch, ungeachtet meiner treueſten Bemühungen nicht gelingt, daß dieſe Würkung in dem Maaſe wenigſtens jezt in dieſer Verknüpfung noch nicht möglich war.

4) Eine Denkungsart, die nichts ſtärker begehrt, als das allgemeine Beſte, da man alſo ſeine partikulären Wünſche und Beſtrebungen dieſer höchſten Bedingung, dieſem oberſten Verlangen, auf das unverſtellteſte unterwirft — oder mit andern Worten

5) völlige ungeheuchelte Reſignation und Ergebung in den göttlichen Willen — oder diejenige Denkungsart, da jeder meiner Wünſche gleich die unverſtellte Bedingung mit ſich führt, daferne es anders dem göttlichen Willen gefällt, — alſo, daferne es anders mit dem höchſten Geſez des allgemeinen Beſten beſtehen kan, — in der Verknüpfung, in welcher dieſes einzige höchſte Geſez herrſcht, praktikabel iſt.

Damit aber jenes Vertrauen und jene Ergebung in den göttlichen Willen kein faules Vertrauen werde, ſo wird erfordert

6) der treueſte Gebrauch unſerer Kräfte, oder der möglichen Mittel, welche menſchliche Vorſicht und Klugheit uns anrathen, — unbekümmert jedoch um Zeit und Stunde, und das Maas des würklichen Erfolgs (§. 59. n. 2) und zufrieden

frieden mit dem Bewuſtſeyn unſerer Seits nichts verabſäumet zu haben.

§. 62.

Falſche Abſichten des Gebets.

Die Stimmung unſerer Seele, welche wir das innere Gebet nennen, hat

1) nicht zur Abſicht, Gott erſt zu etwas zu bewegen, oder eine Aenderung in ſeinem Plane zu veranlaſſen.

2) Auch ſelbſt der Gedanke iſt nicht richtig, daß Gott durch unſer von Ewigkeit vorausgeſehenes Gebet beſtimmt worden ſey, die Einrichtung unſern Wunſche entſprechend zu machen.

3) Anderer ſinnloſer Ausdrücke nicht zu gedenken.

§. 63.

Wahre Vortheile des Gebets.

Die Ueberzeugungen, und Geſinnungen, die zu der Zeit in unſerer Seele leben und herrſchen, haben zur unmittelbaren Folge

1) die Beruhigung unſers Gemüths in allen Anliegen, die Heiterkeit und Stille des Geiſtes,

2) die Fähigkeit des freyen ungehinderten, durch keine zerſtreuenden Affekten geſtörten Nachdenkens

kens zur Erfindung der natürlichen Mittel und Maasregeln,

3) mehr Muth und Thätigkeit, und ſchon auf dieſe Weiſe (n. 2. 3.)

4) oft einen glücklichen Erfolg und Erreichung unſeres Wunſches.

5) Die Fähigkeit zu getreuer und ungeſtörter Abwartung unſeres Berufs.

6) Insbeſondere erhöhet der Gedanke der Abhängigkeit alles Guten von Gott, dieſes beſtändige Hinſehen auf die letzte Quelle den Werth aller Güter, befördert den gewiſſenhaften Gebrauch derſelben, und nährt die Empfindungen der Liebe und Dankbarkeit, der Quelle des willigen Gehorſams. Alles das bleibt nun ſichtbarlich auch nach der Lehre des Determiniſten.

§. 64.

Ob nach dem Determiniſmus die Tugend bloſes Glück, das Laſter bloſes Unglück ſey?

Einer der blendendſten Einwürfe gegen die Lehre von der Nothwendigkeit iſt, daß nach derſelben Tugend, dieſe Würde der Menſchheit, bloſes Glück, Laſter hingegen bloſes Unglück ſeyn würde.

Das Blendwerk verſchwindet, wenn man nicht vor Worten erſchrickt, ſondern auf deutliche Begriffe dringt

1) von dem Abſtand des Tugendhaften und Laſterhaften.

2) von Glück und Unglück, wenn man

3) die nähern Gründe der ſittlichen Vollkommenheiten und Mängel von den entferntern und lezteren unterſcheidet.

§. 65.

Erörterung des erſten Stücks.

Man mag das weſentliche der Tugend und des Laſters ausdrücken, wie man will, (*) ſo iſt nicht allein klar, daß dieſer Unterſchied durch den Determinismus nicht aufgehoben wird; ſondern es ergiebt ſich auch der Hauptgedanke: Der Tugendhafte ſteht ſchon jezt auf einer höhern Stufe der ſittlichen Vollkommenheit ſeiner Erkenntniß und ſeines Willens. Ihm iſt die Denkungsart eigen worden, da er nichts ſtärker begehrt, als was recht iſt. Er hat alle ſeine partikulären Triebe und Wünſche jenem einzigen Hauptverlangen unterwerfen, und darnach mäßigen lernen. Er hat mit Ueberzeugung eingeſehen, daß er nur bey dieſer Denkungsart ſelbſt glücklich, ein immer froher und zufriedener Zuſchauer des Laufs der Dinge in der Welt ſeyn kan.

(*) Ich werde mich in den Vorleſungen derjenigen Beſtimmung bedienen, die in der allg. prakt. Philoſ. §. 56. n. 2 feſtgeſezt worden iſt.

Der Laſterhafte hingegen iſt nicht ein Menſch, der die Menſchheit ausgezogen hat, oder durchaus böſe und verdorben iſt. Er ſteht nur noch auf einer ſehr niedrigen Stufe der ſittlichen Vollkommenheit. Noch tief unten im Thale, in Nebel und Dünſte gehüllt,

wenn

wenn ein anderer ſchon in höhern Regionen einer freyern Ausſicht genieſt, ſucht er ſein Glück auf falſchen Wegen. Er frohnt ſeinen partikulären Wünſchen und Neigungen, hat ſie nicht dem einzigen Hauptverlangen des allgemeinen Beſten unterwerfen, und darnach mäſigen lernen. Bey ihm ſind noch herrſchende tief eingewurzelte Mängel der praktiſchen Erkenntnis, in Anſehung der Wahrheit, und Würkſamkeit.

§. 66.

Erörterung des 2ten Stücks.

Glück bedeutet

1) oft nichts anders, als was wir §. 6. Zufall nennten, was gar nicht durch entſcheidende Gründe, in einer gewiſſen Ordnung, und nach Regeln würklich wird.

In dieſem Verſtande trifft der Vorwurf: daß die Tugend bloſes Glück, das Laſter bloſes Unglück ſey, vielmehr den Indeterminiſten.

2) Eine Begebenheit, eine Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit, ſo ferne ſie nicht von meinen vorſezlichen Handlungen, Bemühungen oder Unterlaſſungen abhängt, dadurch befördert, oder gehindert worden iſt, und werden kan.

§. 67.

Erörterung des dritten Punktes.

Wenn ich nun auf die nähern Gründe meiner ſittlichen Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit ſehe, ſo

ſo iſt es offenbare Verläumdung, daß nach dem Lehrgebäude des Determiniſten Tugend bloſes Glück, das Laſter bloſes Unglück ſey.

Sehe ich aber auf die entfernteſten und lezten Gründe des jedesmaligen Zuſtandes und Maaſes meiner ſittlichen Vollkommenheit, §. 35. ſo habe ich freilich zu dieſen durch meine vorſezlichen Handlungen und Bemühungen nichts beygetragen und beytragen können.

Daß alſo jemand ſchon jezt weiter voraus iſt, als der andere, iſt in dieſen Verſtande Glück, er darf ſich deſſen nicht erheben, nicht rühmen vor Gott. Und, wenn ein anderer noch ſo tief unter mir ſteht, ſo darf ich ihn nicht haſſen, nicht hämiſch verachten, nicht als einen Verworfenen behandeln.

Will jemand die noch bey einem Subjekt herrſchenden Mängel, in Abſicht auf die lezten Gründe, Unglück nennen, ſo mag er es thun, er wird von mir verſtanden.

Aber warum will man mit ſolchen zweydeutigen Worten ſpielen, die durch anklebende Nebenideen, die die wenigſten abzuſondern wiſſen, verwirren die Ungelehrten?

Dieſe Betrachtungen führen mich nun unmittelbar auf den fürchterlichſten Angriff des Determiniſmus: **Er enthalte eine förmliche Gottesläſterung.**

§. 68.

Darſtellung der theologiſchen Hauptſchwierigkeit.

Die lezten und entfernteſten Gründe aller ſittlichen Verſchiedenheit liegen, nach dem 35. §.

1)

1) in dem ganz urſprünglichen Stufenunterſchied aller Weſen, ſelbſt der Individuen einer jeden Gattung.

2) in der Verknüpfung, in welcher jedes Individuum durch ſein ganzes Daſeyn ſteht, und geſtanden hat.

Da nun ſowohl das Daſeyn jener unendlichen Verſchiedenheit und Mannichfaltigkeit der Weſen, als auch die ganze urſprüngliche Verknüpfung von Gott abhängt, ſo glaubt man:

Es falle alle Schuld aller moraliſchen Mängel, die ſich noch jezt an einem gewiſſen Subjekt befinden, auf Gott allein zurück.

§. 69.

Beantwortung.

Man erinnere ſich zuförderſt aus dem 51ſten und 52ſten §. daß ein vernünftiges Weſen nicht eher Schuld habe, bis man ihm zeigen kan, es habe anders handeln ſollen.

Es müßte alſo gezeigt werden können, daß Gott die ganze Einrichtung des Univerſums anders habe machen ſollen.

Das Gegentheil iſt erweislich

1) in Anſehung der urſprünglichen Gradualverſchiedenheit der Vollkommenheit lebendiger, insbeſondere vernünftiger Weſen.

Es

Es gehört zur Idee des beſtmöglichſten Syſtems und einer unendlichen Güte, daß alle nur beyſammen mögliche Arten und Stufen lebendiger Weſen, beſonders auch der vernünftigen Geſchöpfe, das Daſeyn haben.

Seyn iſt in aller Rückſicht beſſer, als Nichtſeyn. Auch die geringſte Stufe der urſprünglichen Vollkommenheit vernünftiger Geſchöpfe durfte nicht fehlen.

Man vergl. initia philoſ. de Deo §. 102. Metaph. §. 376

§. 70.

Fortſezung.

Was nun aber

2) die geſammte Verknüpfung betrifft, in welcher jedes Weſen durch ſein ganzes Daſeyn ſteht, woraus für dieſes und jenes einzelne individuelle Weſen, wenigſtens von mancher Seite, Einſchränkungen und Hinderniſſe, wenigſtens periodiſche Hinderniſſe ſeiner Fortſchreitung entſpringen, ſo kann

a) kein Menſch zeigen, daß eine andere Verknüpfung möglich geweſen, wo alle jene periodiſchen Einſchränkungen weggefallen wären, und doch eben ſo vieles und noch gröſeres Gute für die Lebendigen erreicht worden wäre.

b) Dagegen haben wir ſo viel Proben, daß alles in der Verknüpfung der Dinge, auf Vollkommenheit und Wohlſeyn der lebendigen Weſen abzwecke, daß wir ſelbſt a poſteriori verbunden

bunden ſind zu vermuthen, und zu glauben, daß, wenn auch gleich jezt ein Geſchöpf ſtill zu ſtehen, oder zu ſinken ſcheint, (*) dennoch in der ganzen natürlichen Einrichtung Mittel liegen, wodurch es zu ſeiner Zeit wieder gehoben, und fortgerückt wird.

(*) Ich ſage mit Fleiß: ſcheint. Denn ſelbſt die Erfahrung, die es bey ſeinem Fallen und Sinken macht, iſt ja oft ganz ſichtbarlich das bittere aber heilſame Mittel zu künftigen deſto ſicherern und wackerern Fortſchritten.

§. 71.

Endlicher Schluß hieraus.

Da alſo auf keine Weiſe gezeigt werden kan, daß Gott eine andere Einrichtung habe machen ſollen, (oder auch nur denken können) ſo fällt auch auf ihn kein Tadel, kein Vorwurf, keine Schuld, wenn ein Geſchöpf jezt noch nicht ſo weit iſt, als ein anderes, wenn es langſamer und träger fortſchreitet, als ein anderes, wenn es gar von einer Seite eine Zeitlang zurückzugehen und zu ſinken ſcheint; wenn es durch ſtärkere Schläge erſchüttert, zum Nachdenken und zur Aufmerkſamkeit gebracht werden muß.

Auch ein ſolches Weſen wird zu ſeiner Zeit, geſezt, daß es auch jezt in der bittern Stunde ſein Daſeyn verwünſchte, — das Glück zu ſeyn nicht anerkennen wollte, ſich ſeines Daſeyns freuen, und ſeinen Schöpfer preiſen.

Man ſehe initia philoſoph. de Deo, §. 109.

§. 72.

§. 72.

Wie es um die Stellvertretende Genugthuung ſtehe?

Es ſey mir erlaubt, noch einige unterthänigſte Zweifel des Kompendiums zu berühren, ſo wenig auch ſolches ſonſt ein Recht hat, ſich in Unterſuchungen dieſer Art zu miſchen.

Inzwiſchen legt man doch anmaſend genug dem Determiniſten die Frage vor: Ob ſich ſeine Lehre mit der Stellvertretenden Genugthuung, inſonderheit Stellvertretenden Strafen, vereinigen laſſe?

Man ſieht leicht ein, daß es jezt nicht darauf ankomme, auszumachen,

1) Ob dieſe Lehre von Stellvertretenden Strafen, Leiden und Tod des Weltbeglückers hermenevtiſch richtig ſey. Dieſe Frage iſt hiſtoriſch und blos exegetiſch. Daß doch der Exeget nicht unzeitig philoſophire, wo er blos exegeſiren ſoll!

2) Ob jene Vorſtellungsart für den bloſen Philoſophen, als ſolchen, verbindlich ſey, und ſeiner eigenen Denkart Feſſeln anlege? lauter Dinge, worinnen, Gott Lob! bewährte Theologen und Philoſophen einander hinlänglich verſtehen. Die Frage iſt alſo

3) blos hypothetiſch — und die Antwort?

Da Stellvertretende Strafen doch keinen andern Zweck haben können, als die erweislichen Zwecke der

der Strafen überhaupt — und da dieſe nach dem Determinismus bleiben, ſo darf ſich der Determiniſt auch am hellen Tage unter den Rechtgläubigen ſehen laſſen.

§. 73.

Aber die Ewigkeit der Höllenſtrafen!

Man unterſcheide hier zuförderſt, wie vorhin, die blos hiſtoriſche und exegetiſche Frage von der blos philoſophiſchen Unterſuchung.

Nach dieſer letzten wird in der natürlichen Theologie gezeigt, daß endloſe Unglückſeligkeit nach dem Tode ſich nicht anders denken laſſe, als unter der Bedingung eines unaufhörlichen Irrthums und Verblendung über die Mittel zur Glückſeeligkeit. Und daraus ergeben ſich ohnehin ſchon die wichtigſten Gründe gegen die innere und äuſere Möglichkeit eines ſolchen Zuſtandes.

Ueberhaupt aber, da wir hier blos hypothetiſch reden, und nur den Indeterminiſten zum Stillſchweigen bringen ſollen, iſt zu merken: Der eigentlichen Schwierigkeit, welche den Determinismus drücken ſoll: Kan Gott Geſchöpfe würklich machen, deren ewige Unglückſeeligkeit er vorausſahe, oder, von welchen er vorausſahe, daß ſie in endloſen Irrthum und Verblendung über den rechten Weg zur Glückſeeligkeit bleiben würden, ſteht eine gleich groſe auf Seiten des Indeterminismus entgegen: Kan Gott Geſchöpfe mit

mit dem warlich nicht våterlichen Geſchenke begaben, ſich ewig unglücklich machen zu können?

Und in beyden Fällen würden wir uns zu der metaphyſiſchen Antwort flüchten müſſen: Seyn iſt in aller Rückſicht beſſer, als Nichtſeyn und Vernichtung.

Man vergleiche darüber initia philoſophiae de Deo §. 84 — 87.

VI.

VI.

Etwas über die Grade der Vollkommenheit der Freyheit.

§. 74.

Erſter Beſtimmungsgrund.

Die Grade der Vollkommenheit unſerer Freyheit müſſen nach folgenden Rückſichten geſchäzt werden:

1) Je leichter es mir wird, bey entſtehenden ſinnlichen Trieben und Begierden meine endliche Entſchlieſung zurückzuhalten, um vorher die Sache nach allen Seiten zu überlegen und vor dem unpartheiiſchen Richterſtuhl der Vernunft zu unterſuchen, deſto vollkommener iſt meine Freyheit — oder die Unabhängigkeit von ſinnlichen Antrieben. §. 30. 31. 37.

§. 75.

Woher dieſe Leichtigkeit entſtehe?

Dieſe Leichtigkeit aber entſteht offenbar erſt nach und nach, durch oftmals erfahrnen und von andern gezeigten Schaden und Nuzen der unterlaſſenen und gebrauchten Ueberlegung, der Uebereilung, oder der Vorſicht.

Je öfterer wir dieſes erfahren oder überdenken,

 deſto

deſto ſchneller und würkſamer tritt, bey entſtehenden Reizen und Antrieben, der Gedanke ein: Beſinne dich — überlege — übereile dich nicht. Deſto gröſer wird die Fertigkeit der Vorſicht und Ueberlegung — deſto leichter alſo.

Dieſe Leichtigkeit iſt alſo etwas erworbenes, und der Mangel derſelben in frühern Jahren iſt zwar ein Mangel — aber kein Beweis eines Verderbens, ſondern in den urſprünglichen Beſtimmungen und Schranken der menſchlichen Natur gegründet.

Der Hang zur Uebereilung iſt eine natürliche Folge aus dem weſentlichen Thätigkeits- und Fortſchreitungstriebe der menſchlichen Natur in Verbindung mit den anfänglichen Mängeln der Erfahrung und Erkenntniß.

§. 76.

Zweite Schätzungsregel.

2) Je leichter es mir wird, der richtigen Vernunft-Erkenntnis ſelbſt wider die ſich regenden ſinnlichen Triebe und Begierden zu folgen, deſto vollkommener iſt meine Freyheit, mein ſittlicher Charakter — deſto größer die Unabhängigkeit von ſinnlichen Antrieben (30. 31. 37.)

§. 77.

Woher dieſe Leichtigkeit.

Dieſe jezt gedachte Leichtigkeit gründet ſich auf die nur allmählig und durch mühſame anhaltende Uebung erworbene gröſere Würkſamkeit der vernünftigen Vor-

ſtellun-

ſtellungen, oder das Uebergewicht der Vernunft über die Sinnlichkeit.

Auch dieſe Leichtigkeit iſt daher etwas erworbenes, und der anfängliche Mangel derſelben iſt zwar ein Mangel, der weg ſeyn ſoll und kann; aber er iſt kein Beweis eines Verderbens der Natur, ſondern vielmehr in der menſchlichen Natur, und ihren charakteriſtiſchen Beſtimmungen gegründet.

§. 78.

Der freye Wille in theol. Bedeutung.

Die §. 74. 76 angezeigte Leichtigkeit und Fertigkeit iſt der freye Wille im theologiſchen Sinn. (liberum arbitrium) Dieſer iſt alſo allemal eine erworbene Vollkommenheit, und der anfängliche Mangel derſſelben iſt kein Beweis eines angebohrnen Verderbens, ſondern in den charakteriſtiſchen Beſtimmungen und anfänglichen Mängeln oder Schranken der menſchlichen Natur gegründet.

S. initia philoſ. de Deo §. 103.

§. 79.

Dritte Schätzungsregel.

Aus dem vorhin ausgeführten (IV. Abſchnitt.) folgt:

3) Je lebendiger und würkſamer (*) die richtige Vernunfterkenntnis des Guten iſt, je mehr ſie mich dringt und nöthigt, je geringer die Möglichkeit wird, ihr zuwider und ſchlechter zu handeln, deſto vollkommener iſt der Zuſtand meiner Freyheit. (30. 31. 37.)

(*) Worauf dieſe Würkſamkeit beruhe, iſt oben §. 34. gezeigt worden.

§. 80.

Vierter Schätzungsgrund.

4) Je geſchwinder und unmittelbarer die richtige, feſte, lebendige und würkſame Erkenntnis des Guten mir immer gegenwärtig wird, deſto vollkommener iſt der Zuſtand meiner Freyheit.

§. 81.

Beſtätigung im guten.

Nur unter dieſen Bedingungen, (§. 79. 80.) iſt wahre Beſtätigung im guten, welche die Möglichkeit des Rückfalls, des Schlechthandels, ausſchlieſt, möglich — ein feſter guter Wille.

§. 82.

Dieſe iſt nach der Lehre des Indeterminiſten unmöglich.

Der Indeterminiſt lehrt, und muß, wenn er konſequent ſeyn will, lehren: Je mehr ich Force, Kraft, beſitze, auch den allerſtärkſten Bewegungsgründen zu widerſtehen, deſto gröſer ſey meine Freyheit.

Aber daraus folgt:

1) Je mehr ich Force habe, auch den allerſtärkſten

ſten Bewegungsgründen zum Guten zu widerſtehen, deſto gröſer ſey meine Freyheit.

2) Nach ſolchen Begriffen iſt in Ewigkeit keine Beſtätigung im guten möglich.

§. 83.

Begriff der vollkommenſten Freyheit:

Die vollkommenſte Freyheit, einen abſolut guten reinen Willen, werden wir demjenigen Geiſte zu eignen müſſen, welcher ganz unabhängig von allen ſinnlichen Vorſtellungen, von blinden Trieben, Inſtinkten, nach der unveränderlich deutlichſten Vorſtellung des Beſten thätig iſt.

VII.

Nochmalige Vergleichung des Determiniſmus und Indeterminiſmus.

zur Ueberſicht des Ganzen und richtigen Schäzung beyder Syſteme.

§. 84.

Der Indeterminiſt hat nichts für, und dagegen ſo viel wider ſich.

Der Indeterminiſt macht

1) in Anſehung unſerer Vorſäze und Entſchlieſungen eine Ausnahme vom Grundſaz der entſcheidenden Urſachen, ohne auch nur den mindeſten tüchtigen Grund für ſich zu haben. (§. 16 - 18. 20. 21 - 25. 30 - 73.) und handelt alſo, wenn auch jener Grundſaz nur die Dignität eines analogiſch allgemeinen Erfahrungsſazes hätte, gegen eine geſunde Vernunftlehre. §. 14.

2) Er muß entweder dem vollkommenſten Geiſte die Freyheit abſprechen, oder nach ſeinen Begriff ihm die Möglichkeit beylegen auch ſchlechter handeln und wollen zu können, oder die göttliche Freyheit lediglich darinnen ſetzen, daß Gott unter mehrern vollkommen gleich guten Dingen ohne alle entſcheidende Gründe eines will, und würkt.

Aus-

Ausdrückliche Geſtändniſſe dieſer Art finden ſich z. E. in des verkappten Alethinus Libertus vernünftigen Gedanken von der natürlichen Freyheit ſo wohl überhaupt, als auch in ſo ferne ſelbige Gott und den Menſchen zugeeignet werden müße. Leipzig 1740. 8. Nachdem er zur Freyheit überhaupt erfordert hat, daß ein freyes Ding, ſo lange es frey iſt, und bleibt, auch die Möglichkeit zu ſündigen in ſich haben müſſe §. 35.) ſo beweiſt er aus der Unmöglichkeit zu ſündigen bey Gott, §. 41. daß er keine Freiheit habe.

Reinhart (Ad. Frid.) in ſeiner Abhandl. von der beſten Welt (S. die Sammlung der Streitſchriften über die Lehre von der beſten Welt, herausgegeben von Ziegra Roſtock und Wismar 1759) ſchreibt S. 39: Die Freyheit geht nur auf gleichgültige Dinge. Nur da kan ſie ausgeübt werden, wo verſchiedene gleich mögliche Arten zu handeln vorhanden ſind. In der beygefügten Note g. ſezt er hinzu: Die göttliche Freyheit erſtreckt ſich blos auf das, was gleichgültig iſt. Denn ſobald Gott etwas nicht gleichgültig, d. i. ſein Wille dazu mehr, als zu andern durch einen in ihm, d. i. in ſeinen höchſten und weſentlichen Vollkommenheit liegenden Grund, beſtimmt geſezet wird, ſo iſt es ſchlechterdings unmöglich, daß er anders, als auf die Art handeln kan. ꝛc.

3) Das untrügliche göttliche Vorherwiſſen der Verſäze und Entſchlieſungen der Geiſter iſt nach jenen Grundſäzen nicht etwa blos unbegreiflich, ſondern abſolut unmöglich. (Caſus a nulla ratione praevideri poteſt.) Subjektive Gewisheit ſezt die objektive voraus.

Selbſt Wahrſcheinlichkeit der Vorherſehung iſt nach dieſem Syſtem nicht zu retten. Nach ebendemſelben iſt

4) in Ewigkeit keine Beſtätigung im Guten zu hoffen möglich. §. 81. 82.

5) Die indeterminiſtiſche Behauptung, daß wir jedesmal Kraft genug hätten, auch den allerſtärkſten und würkſamſten Bewegungsgründen gerade zu und unmittelbar zu widerſtehen, daß wir auch den ſtärkſten und hinreiſendeſten Antrieben immer gewachſen blieben, kan gar leicht die praktiſche Folge des Leichtſinnes erzeugen, daß man ſich nicht Mühe giebt, gleich über den erſten Anfang und das Entſtehen ſeiner Neigungen zu wachen, die verführeriſchen Vorſtellungen bey Zeiten zu entkräften, und durch anhaltende Uebung den entgegengeſezten vernünftigen Vorſtellungen die nöthige Würkſamkeit, oder das Uebergewicht zu verſchaffen.

Weis ich hingegen, daß dergleichen Vorſtellungen bey einem gewiſſen Grade der Herrſchaft, den ſie durch meine Nachläſſigkeit erlangt haben, mich in kritiſchen Augenblicken ohne Rettung hinreiſen, ſo wird es bey Zeiten mein Wahlſpruch werden: Principiis obſta, ſero medicina paratur.

§. 85.

Einer Ausflucht wird vorgebeugt.

Ich weis zwar wohl, daß der Indeterminiſt gegen dieſe lezte Folgerung einwendet: Aus der Vernachläſſigung der aſketiſchen Hülfsmittel entſtehe doch Schwierigkeit — Gefahr — und dies ſey immer genug dem Leichtſinn vorzubeugen.

Allein hier fällt der Indeterminiſt in ſein eigenes Schwerd. Schwierigkeit iſt temporäre Unmöglichkeit. (§. 23.) alſo hat das Gegentheil temporäre Nothwendigkeit, die er doch auf keine Weiſe einräumen wollte.

§. 86.

§. 86.

Ganz anders der Determiniſt.

Der vernünftige und ſich ſelbſt verſtehende Determiniſt hat alle dieſe Gründe nicht wider ſich, und noch vieles andere für ſich. Er bleibt

1) dem Grundſatz entſcheidender Urſachen auch in Anſehung unſerer Vorſätze und Entſchlieſungen, (welche doch auch etwas entſtehendes und Werdendes ſind) getreu. Es iſt

2) keine Erfahrung nicht einmal möglich, die Ihn nöthigen könnte eine Ausnahme davon zu machen;

3) Seine Lehren ſtimmen mit Religion und Sittlichkeit auf das vollkommenſte überein. §. 39-73.

4) Nach dieſem Syſtem hat das untrügliche Vorherwiſſen auch der geringſten Kleinigkeiten, auch des geheimſten Zugs unſerer Gedanken und Begierden, nicht die mindeſte Schwierigkeit.

5) Kein Syſtem beugt dem Leichtſinn in Anſehung unſerer früh anzufangenden Beſſerung ſo kräftig vor, als dieſes.

6) Nur nach dieſem Syſtem iſt Beſtätigung im Guten zu ſeiner Zeit möglich.

7) Der Determiniſt kan insbeſondere die Sittenlehren auf das vollſtändigſte ausüben: Der Perſon Freund — der moraliſchen Mängel und Fehler abgeſagte Feind. Kein pöbelhafter Unwille oder Haß und Rache kan ſich ſeiner bemeiſtern (§. 48.)

8) Durch Determinismus wird der Neid, und alle Art von Unzufriedenheit mit dem Lauf der Dinge in der Welt mit der Wurzel ausgeriſſen.

9) Er legt den Grund zur befriedigenden Theodicee; vermöge des Hauptgedankens: Alles ſo genannte Böſe, oder Mängel, Einſchränkungen, Unvollkommenheiten, die ſich von Zeit zu Zeit an endlichen Weſen noch befinden, haben zu der Zeit nach allen Umſtänden, nach ihrer urſprünglichen Verſchiedenheit, und der ganzen Verknüpfung, noch nicht weg ſeyn können. Sie ſind ein unvermeidlicher Anhang von dem übrigen Guten.

10) Ohne die endliche Einſicht und Ueberzeugung, daß ich zu keiner Zeit, nach allen innern und äuſſern Umſtänden, nach meiner individuellen urſprünglichen Anlage, die gerade dieſes Ich ausmacht, und nach der ganzen Verknüpfung, ſchon damals vollkommener, weiſer, klüger ſeyn und handeln konnte, iſt für mich in Ewigkeit keine völlige Beruhigung in Anſehung des geſchehenen, möglich.

Immer würde das der Wurm ſeyn, der nicht ſtirbt, und ein Feuer, das nicht verlöſcht: Hätteſt du jenen Fehltritt nicht gethan, (und den hätteſt du doch, nach dem Indeterminiſmus, unter vollkommen denſelben Umſtänden vermeiden können) ſo wärſt du jezt nicht ſo weit zurück, du könnteſt ſchon vollkommener und weiter ſeyn, als du nun biſt.

Siehe initia philoſophiae de Deo S. 106. in der Mitten.

In-

Inhalt.

I) Einleitung §. 1–4.

1) Allgemeine Anzeige der Unſchädlichkeit und Vortheile des Determiniſmus §. 1.

2) Daß er insbeſondere keine Sprachverwirrung verurſache §. 2.

3) Geſchichte §. 3.

4) Litteratur §. 4.

II) Abhandlung.

1) Abſchnitt. Es giebt keinen Mittelweg zwiſchen Nothwendigkeit und Zufall, zwiſchen Determiniſmus und Indeterminismus. §. 5–13. Hier wird erklärt

a) Nothwendigkeit und ihre Arten. §. 5.

b) Zufall. §. 6.

c) Zufälligkeit. §. 7.

d)

d) Determiniſmus und Indeterminismus. §. 8.

e) Der Satz ſelbſt bewieſen. §. 9.

f) Betrachtungen über die Kantiſche Erklärung der Freyheit. Ob ſie ein Mittelweg ſey zwiſchen Nothwendigkeit und Zufall. §. 10 — 13.

2. Abſchnitt. Allgemeine vorläufige Ueberſicht der Grundloſigkeit des gewöhnlichen Indeterminiſmus. §. 14 — 18.

a) Wie überhaupt die Frage entſchieden werden müſſe? §. 14 — 15.

b) Der innere Sinn kann nicht Schiedsrichter ſeyn. §. 16 — 18.

3. Abſchnitt. Beſtimmtere Erklärung des Indeterminiſten über die Willkühr 19 — 25.

a) Worinnen ſie ſich äuſern ſoll. §. 19.

b) Der innere Sinn lehrt dergleichen nicht §. 20.

c) Ein Einwurf wird beantwortet, der von der Anſtrengung der Aufmerkſamkeit hergenommen iſt. §. 21 — 24.

d) Die Quellen der Einbildung von indeterminiſtiſcher Willkühr. 25.

4. Abſchnitt. Wie ferne der Menſch frey ſey. Beſtimmtere Darſtellung des Determiniſmus §. 26 — 37.

a) Freyheit bedeutet entweder nur eine gewiſſe urſprüngliche Anlage zu einem gewiſſen Zuſtand, oder dieſen Zuſtand der Vollkommenheit unſers Wollens ſelbſt. §. 26.

b)

b) Vorerinnerung über die Ausdrücke: Sinnlichkeit und Vernunft. §. 27.

c) Ueber den Ausdruck: Wille und Wollen 28.

d) Erſte Bedeutung der Freiheit des Menſchen §. 29.

e) Zweite Bedeutung. §. 30.

f) Dritte Bedeutung. §. 31 — 34.

g) Zwey Reſultate hieraus. §. 35 — 36.

h) Vierte Bedeutung. §. 37.

5. Abſchnitt. Beantwortung der gefürchteteſten Einwürfe wider den Determiniſmus. §. 38 — 73.

a) Der Determiniſt hebe alle Sittlichkeit auf. §. 39 — 67. hier werden

α) Die verſchiedenen Bedeutungen des Worts: Moraliſch und Moralität erörtert. §. 40 — 43.

β) insbeſondere die Imputabilität oder Zurechnungsfähigkeit gerettet. §. 44 — 57.

א) Imputatio facti. §. 44.

ב) Imputatio meriti. §. 45 — 57. Zurechnung

aa) Zu Lob und Tadel 46 — 47. Hierbey wird zugleich geredet von Unwillen über andere, und Reue §. 48 — 49.

bb)

bb) zu Verdienſt und Schuld. §. 50—52.

cc) zu Strafe und Belohnung. §. 53—57.

γ) Verbindlichkeit Pflicht und Geſetze fallen nicht weg. §. 58.

δ) Der Determiniſmus erzeugt nicht den Trugſchluß der Faulheit. §. 59.

ε) Auch der Determiniſt kan beten. §. 60—63.

א) Was zu einem rechtmäßigen Gebet gehöre. §. 61.

ב) Falſche Abſichten des Gebets. §. 62.

ג) Wahre Vortheile, die auch nach den Determiniſmus bleiben. §. 63.

ζ) Die Tugend iſt nicht bloſes Glück, das Laſter nicht bloſes Unglück. §. 64—67.

b) Theologiſche Schwierigkeiten. §. 68—73.

α) Es falle alle Schuld aller moraliſche Mängel auf Gott allein zurück. Der Einwurf wird

א) entwickelt §. 68.

ב) beantwortet. §. 69—71.

β) Die Stellvertretende Genugthuung und ſtellvertretende Strafen fielen weg. §. 72.

γ) Die Ewigkeit der Höllenſtrafen. §. 73.

6. Ab=

6. Abſchnitt. Etwas über die Grade der Vollkommenheit unſerer Freyheit. §. 74 — 83.

a) Etwas über das liberum arbitrium in theologiſchen Sinn. §. 78.

b) über die Beſtätigung im Guten, welche nach den Grundſätzen des Indeterminiſmus unmöglich iſt. §. 81. 82.

c) Der Begriff der vollkommenſten Freiheit. §. 83.

7. Abſchnitt. Nochmalige Vergleichung des Determiniſmus und Indeterminiſmus zur Ueberſicht des ganzen und Schätzung beyder Syſteme. §. 84. 86.

Druck-

Druckfehler, Erläuterungen und Zuſätze.

S. 8. Z. 14. v. unt. auf: ihrer Unſchuld ſtatt ihre.

„ 9. „ 16. „ „ „ daß „ das.

„ 9. zu §. 2. n. 1. Nicht alle Scabinen ſind ſo geſchmeidig, wie Alexander von Joch über Strafen und Belohnungen nach türkiſchen Geſetzen.

S. 11. Z. 15. v. u. a. Carteſius ſtatt Cateſius.

„ 12. „ „ „ §. 4. „ §. 2.

S. 16. Kant verſteht durch Naturnothwendigkeit die nothwendige Beſtimmung und Folge einer Erſcheinung durch Gründe, welche ſelbſt Erſcheinungen ſind, und der Zeit nach vorhergehen. Dieſe Erklärung muß man beſtändig vor Augen haben, um nicht in Wortſtreit zu verfallen.

S. 18. Z. 17. v. u. a. zur ſtatt zu.

„ „ Z. 7. „ „ „ wider „ wieder.

S.

S. 20. Z. 8. nach den Worten: werden kan, ſetze man hinzu: alſo ſoviel, als veränderlich.

= = Z. 9. nach d. W. bleibenden ſetze man hinzu: innern und äuſern.

= 21. Z. 6. nach d. W. Geſezmäſigkeit. fehlt die Parentheſe (phyſiſche, noch nicht eben moraliſche.)

= = §. 9. hier muß man ſich erinnern: Der Entſchluß iſt etwas, daß da entſteht und wird. Er iſt ſelbſt eine Erſcheinung.

= 22. Z. 8 v. u. a. eine ſtatt: ein

= 24. Z. 12. = = = andern = andere

26. Kan die Note ganz ausgeſtrichen werden. Sie iſt überflüßig.

= 30. Z. 5. v. u. a. Concurrenz ſtatt: Concurenz.

= 33. zum 3ten Abſaz:

(*) Wenn alles aufs ſchärfſte geprüft werden ſollte, ſo hätte der Philoſoph über die Idee eines bloſen Vermögens auch noch manches zu erinnern.

S. 39. Z. 5. nach den Worten: nicht ſtatt, ſetze man hinzu: Das blos intelligible Vernunftvermögen ſoll auch unabhängig ſeyn vom Einfluß aller empiriſchen Bedingungen.

= 39. Z. 9. a. u. a. glücklichen ſtatt glückli=

= = Z. 15. = = widerſtreitet = wiederſtreitet.

= 49. Z. 10. = = führe ſtatt führte

S. 53. Z. 6. nach den Worten: ganz unerwartete Folgen, ſetze man hinzu: Wenigſtens ſehen wir oft in der Nähe des Beſitzes und des würk=

 lichen

lichen Genuſſes ein, was wir in der Entfernung nicht dachten; *quantum inſit rebus inane.*

S. 58. in der Note ſeze man noch hinzu: und vergleiche damit die S. 30. 31. ausgezogene Stellen.

= = Z. 7. v. u. a. Eigentlich ſagt Baſedow: Die innere Urſache der Veränderlichkeit unſers Wollens durch moraliſche Mittel. Es entſteht aber aus dieſer Abkürzung hier keine weſentliche Veränderung.

S. 60. Z. 5. v. u. a. nach: äuſern, ſeze hinzu: und innerlichen.

S. 61. 3. litt. a Hier hätte' gleich die ausführliche Unterſuchung eingeſchaltet werden können, warum die ſinnlichen Vorſtellungen anfangs eine gröſere Würkſamkeit haben, als die vernünftigen; und wie man dieſen leztern nach und nach eine gröſere Würkſamkeit verſchaffen könne? So erheblich inzwiſchen auch dieſe Unterſuchung überhaupt und für die gegenwärtige Materie insbeſondere iſt, (§. 37. und 74 = 83.) ſo habe ich mir doch darinnen ſchon vorgearbeitet, und verweiſe, um nicht zu weitläuftig zu werden, auf die Abhandlung in der Allg. Prackt. Philoſophie. §. 40 und 41.

S. 63. lezte Zeile. = = andern ſtatt ändern.

S. 65. Z. 3. = Nöthigung = Nötigung

S. 67. Zeile 9. und 10. v. u. a. aller Unterſchied zwiſchen dem phyſiſchen und moraliſchen. Was wäre es denn nun, wenn alles ſittliche ſich zulezt auf etwas phyſiſches zurückbringen lies?

S.

S. 74. Z. 5. = noch ſtatt nach.

S. 79. Z. 4. 5te Abh. ſtatt 6te.

S. 82. nach dem 57ſten §.

Die Beſtimmungsgründe der Stufen der Moralität bleiben auch nach dem determiniſtiſchen Syſtem. Auch hierüber, um mich nicht in Nebenbetrachtungen einlaſſen zu dürfen, verweiſe ich auf die Proben in den initiis phyloſophiae juſti. §. 113. f. f.

S. 90. zum 67ſten §. 2ter Abſatz: Wer ein Freund von Religionsvereinigungsvorſchlägen iſt, könnte dieſe Gedanken ſehr wohl benutzen.

Zum ſiebenden Abſchnitt.

Ich darf wohl nicht erinnern, daß manches in dieſer Vergleichung nur ad hominem und mit Rückſicht auf beſtimmte Gegner geſagt iſt.

58 64 - 79 81

Bayerische Staatsbibliothek München

500.–
Juli 84